

اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق

محمد قمر اقبال





اقبال کا
تصور
حقیقتِ مطلق

اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق

محمد قمر اقبال

صدر شعبہ اُردو

فنی فوڈز اینڈ کالج

نورالیزادہ راولپنڈی

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

۲۔ کلب روڈ، لاہور

فون: 36305820-042، ای میل: ic-itr3@hotmail.com

انتساب

کائنات کی اُس واحد مطلق حقیقت اللہ تعالیٰ کے نام
کہ جس سے یہ تحقیقی موضوع منسوب ہے
اور رحمۃ العالمین حضرت محمد ﷺ کے نام
اور اپنے والد سردارانہالوی کے نام اور اپنی والدہ مرحومہ کے نام

پہلی بات

یہ کتاب بنیادی طور پر پھر اپنی ایچ ڈی کا مقالہ ہے۔ اس مقالے پر مجھے، علامہ اقبال اور پروفیسر شیخ الاسلام آباد نے ۲۰۰۸ء میں ڈاکٹریٹ کی سند سے نوازا تھا۔ کتابی شکل دینے کے لیے، مقالے میں کثرت چھانٹ اور تراجم و اضافوں کے ساتھ ساتھ نظر ثانی بھی کی گئی ہے۔ میں اس مقالے کو پاکستان کے معتمد اور عظیم علمی ادارے، ادارہ ثقافت اسلامیا، سے چھاپنے کی سعادت عطا کرنے پر، ناظم اعلیٰ محترم قاضی جاوید صاحب کا شکر گزار ہوں۔ مقالے کو کتاب کی صورت میں کپور کرنے کی کٹھنیز اٹھانے پر میں عزیز مہر احمد کا بھی ممنون احسان ہوں۔ کتاب بطور کسی دعوے کے قرض خدمت ہے۔ معیار کا تعین قارئین، ماہرین اقبالیات و اقبال شناس کریں گے۔

محمد قمر اقبال

اگست ۲۰۱۶ء

فہرست

۱۲	مکالمات	
۱۳	فلسفہ	
۲۵	تصور حقیقی مطلق	ابن اقل
۲۷	ارتقاء	
۲۸	مقدمہ تصورات	
۳۱	(مقدمہ مطلق تصور حقیقی مطلق)	
۳۱	تصور ریاضیاتی (EPICUREANS)	
۳۱	مطلق ریاضیاتی (STOICS)	
۳۲	سقراط (SOCRATES)	
۳۲	پلاٹو (PLATO)	
۳۳	ارسطو (ARISTOTLE)	
۳۳	تھالس (THALES)	
۳۳	انکسیمنڈر (ANAXIMANDER)	
۳۳	انکسیمینس (ANAXIMENES)	
۳۳	ہراکلیٹس (HERACLITUS)	
۳۵	فیثاغورس (PHTHAGORAS)	
۳۵	زینوفان (XENOPHANES)	
۳۶	پارمینیدس (PARMENIDES)	
۳۶	زنو (ZENO)	
۳۶	میتھاکلس (EMPEDOCLES)	
۳۷	دموکریٹس (DEMOCRITUS)	
۳۷	اناکساگورس (ANAXAGORAS)	
۳۸	فیلو (PHILO)	
۳۸	پلوٹینس (PLOTINUS)	

۳۹	۳۔ حقیقہ مطلق سے متعلق نظریات
۳۹	۱۔ ۳۔ ابرانیت (TRANSCENDENTALISM)
۳۹	۲۔ ۳۔ سرانیت (IMMANENTISM)
۳۹	۳۔ ۳۔ شخصی وجود مطلق (PERSONAL ABSOLUTE REALITY)
۴۰	۴۔ ۳۔ غیر شخصی وجود مطلق (IMPERSONAL ABSOLUTE REALITY)
۴۰	۵۔ ۳۔ تعدد الہ کا اثرانیت (POLYTHEISM)
۴۱	۶۔ ۳۔ دوتیت (DUALISM)
۴۱	۷۔ ۳۔ وحدانیت (MONOTHEISM)
۴۱	۸۔ ۳۔ الہ پرستی (DEISM)
۴۲	۹۔ ۳۔ الہیات (THEISM)
۴۲	۱۰۔ ۳۔ وحدۃ الوجود (PANTHEISM)
۴۳	۱۱۔ ۳۔ وحدۃ الوجود (PAN-EN-THEISM)
۴۴	۱۲۔ ۳۔ مسئلہ خیر و شر
۴۴	۱۳۔ ۳۔ مسئلہ جزا و عقاب
۴۵	۱۴۔ ۳۔ مختلف مذاہب میں تصور حقیقہ مطلق
۴۵	۱۵۔ ۳۔ الہیاتی مذاہب
۴۵	۱۶۔ ۳۔ یہودیت (JUDAISM)
۴۶	۱۷۔ ۳۔ مسیحیت (CHRISTINITY)
۴۷	۱۸۔ ۳۔ اسلام (ISLAM)
۵۲	۱۹۔ ۳۔ اسلام کا تصور حقیقہ مطلق
۵۲	۲۰۔ ۳۔ یعقوب اکندری
۵۲	۲۱۔ ۳۔ ابو بکر محمد بن زکریا دہلوی
۵۳	۲۲۔ ۳۔ ابو نصر عمر النذاری
۵۳	۲۳۔ ۳۔ ابن سینا
۵۳	۲۴۔ ۳۔ ابن سینا
۵۳	۲۵۔ ۳۔ غزالی

۵۵	اقیانوس
۵۶	مستقل
۵۷	اشعار
۵۸	اقوال و افکار
۵۸	۱، ۳، ۴۔ اصولی، کائنات و حقیقت مطلق
۶۲	۳، ۴۔ غیر اقلیتی مذاہب
۶۲	۱، ۴، ۵۔ ہندومت (HINDUISM)
۶۳	۳، ۴، ۵۔ بدھ مت (BUDHISM)
۶۵	۳، ۴، ۵۔ زرتشت (ZORASTIANISM)
۶۵	۳، ۴، ۵۔ کنفیوشس (CONFUCIANISM)
۶۶	۵۔ جدید فلسفہ کائنات و حقیقت مطلق
۶۶	رنے دکارت (RENE DECARTES)
۶۷	بنیڈیکٹ اسپنوزا (BENEDIET SPINOZA)
۶۷	جان لاک (JOHN LOCK)
۶۷	جارج برکلی (GOERGE BERKELEY)
۶۸	ڈیوڈ ہیوم (DAVID HUME)
۶۸	لائب نیتس (LEIBNIZ)
۶۹	ایمانوئل کانت (IMMANUEL KANT)
۶۹	جان فیتے (JOHN FICHTE)
۶۹	فریڈرک ہیگل (FRIERICH HEGEL)
۶۹	کارل مارکس (KARAL MARX)
۷۰	ہربرٹ اسپنسر (HERBERT SPENCER)
۷۰	فریڈرک لے (FRANCIS HERBERT BRADLEY)
۷۰	ویلیئم جیمز (WILLIAM JAMES)
۷۱	ویٹھ ہیڈ (WHITE HEAD)
۷۱	برگسون (HENRI BERGSON)

- ۷۱ (BERTRAND RUSSELL) بریڈرسل
 ۷۲ (HUXLEY) ہکسلی
 ۷۴ (NIETZSCHE) نیٹسچے
 ۷۳ ۱۔ حقیقت مطلق کا ثبوت
 ۷۴ COSMOLOGICAL ۱۔ کونیاقی دلیل (ARGUMENT
 ۷۴ TELEOLOGICAL ۱۔ کونیاقی دلیل (ARGUMENT
 ۷۴ ONTOLOGICAL ۱۔ وجودیاتی دلیل (ARGUMENT
 ۷۴ (ETHICAL ARGUMENT) ۱۔ اخلاقی دلیل
 ۷۴ ۲۔ حقیقت مطلق کا ابطال
 ۷۵ (ATHEISM) ۱۔ ایزیت
 ۷۵ (AGNOSTICISM) ۱۔ ایزیت
 ۱۰ ۳۔ منطقی انہایت (LOGICAL POSITIVISM)

تصور حقیقت مطلق اور افکار اقبال

باب دوم

وحدۃ الوجود

۱۶۹

وہدان

زمان و مکان

نودی

تجربہ و قدر

۳۳۳

مفاسد باری خدائی

۳۵۱

توحید

۳۶۱

اقبال اور مغربی فلاسفہ

باب سوم

۳۶۳

کانت (IMMANUEL KANT)

۴۷۱	نیلے (NIETZSCHE)	
۴۸۰	برگس (HENRI BERGSON)	
۴۹۶	ہنری برگس (HENRI BERGSON)	
۴۹۴	دیکارت (RENE DECARTES)	
۴۹۶	ہیڈ (WHITE HEAD)	
۴۱۳	مک ٹاگارت (McTAGGART)	
۴۲۱	جیمز وارڈ (JAMES WARD)	
۴۲۱	ہگل (HEGEL)	
۴۴۰	جوسیف روائس (JOSIOP ROYCE)	
۴۴۵	اقبال اور مسلم فلسفہ و تصوف	باب چہارم
۴۴۷	مولانا جمال الدین دہلوی	
۴۷۳	امی ماری	
۴۹۰	علی محمد ظیف جلی	
۵۰۸	عام نوزاد	
۵۱۸	مستثنیٰ بن منصور طغان	
۵۲۷	امی رشید	
۵۳۳	امی بیچ	
۵۳۸	امی سکریو	
۵۴۳	امی لزام	
۵۴۸	جمال الدین بن علی امیر دہلی کا بیٹا	
۵۵۰	عراقی	
۵۵۷	اقبال کا تصور و عقیدہ مطلق اور مصرعہ حاضر	باب پنجم
۵۸۹	عادل شاہ	
۶۱۹	کتبیات	

چشم لفظ

شکر ہے اس ذات ہدایت کا، جو اس کائنات کی واحد مطلق حقیقت ہے، کہ اس نے اپنے اس کمزور مافوق
بلد سے کواقبالیات کے اس عظیم ترین موضوع پر تحقیق کرنے کی توفیق عطا کی کہ جس کا قطن خود اس کی ذات والامت سے
ہے۔ یہ اسی کا کرم ہے۔ وہ جسے چاہے عطا کرے۔ میں اس مقام پر اس کا شکر ادا کر رہا ہوں مگر جتنا بھی شکر ادا کروں وہ کم سے
بھی کم ہے۔ شکر الحمد للہ رب العالمین۔ کر ڈوں جو وہ اس ذات مرسلم ﷺ پر کہ جسے رب العالمین نے رحمت اللعالمین
عطا کر ہمیں اپنے الطبع سے پاؤں سے نوازا۔ سلام اس نبی ﷺ شمع المرتبت پر کہ جس نے ہمیں حقیقت مطلق سے آشنا کیا
اور حق و صداقت کا روشن راستہ دکھایا۔ صلی اللہ علیہ وسلم۔

اقبال کے تصور حقیقت مطلق کے حوالے سے اہل علم حضرات میں متعدد کی نہیں پائی جاتی ہیں۔ مختلف
ماہرین اقبالیات اس ضمن میں مختلف المنوع آراء رکھتے ہیں۔ اس طرح اقبالیات کا یہ اہم ترین موضوع خاصا متنازع فیہ
ہے۔ اگر ایک طرف مولانا سعید احمد اکبر آبادی فرماتے ہیں کہ:

”حقیقت یہ ہے کہ جب میں خدا کی نسبت خدا کے قصبات پر مباحثوں تو سماجیال گزرتا ہے کہ لفظ ”خود اللہ“ اللہ کی
لفظی تعبیر دھڑکاؤ کے صفت سے بھر کر کوئی دوسری شے ہو سکتی۔“ (۱)

تو دوسری طرف خلیفہ مجدد العظیم رقمطراز ہیں:

”اقبال میں مطلق خودی کا ذکر کرتے ہو وہ جو مطلق اور ذات واجب الوجود کی نسبت ہے۔ لیکن خدا کی نسبت ممکن
یہ کس طرح گوارا کرے گا کہ جس قسم کے عقائد جہان میں کہ قرطبی حیاہ و کائنات سے خدا نے ورڈش ارتقا کی خاطر
تکمیل خصوصیت پر لایا ہے اور عالمہ قرطبی ایک طرح کی خودی میں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے پاس دوسری کا تصور
عام تو صیغہ پر مبنی ہے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔“ (۲)

اگر ایک طرف خطبات اقبال کے اولین مترجم اور اقبال کے وسیع راستہ سید نذیر نیازی خطبات کا مقصد یوں
جان کرتے ہیں:

”خطبات کا دارمحلہ مطلق ہادی خودی کا اثبات ہے اور وہی اس مادی صفت اور کائنات کا حاصل ہے۔“ (۳)

اور ساتھ ہی جاتے ہیں کہ

”قرآن پاک ہی اس نور کھرا کا سرچشمہ ہے جس پر خطبات کی ہادنگی گئی ہے۔“ (۴)

۱۔ سعید احمد اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک تقریر اور اقبال کا دی، ۱۹۸۷ء، ص ۶۷

۲۔ مجدد العظیم، لفظی و انکرا کھرا اقبال، ص ۱۰۷، جو اقبال میں ص ۳۹۷

۳۔ محمد اقبال، نظریاتی جدیہ، ص ۱۸، ص ۱۸۷، ص ۱۸۸، جو اقبال، ۱۹۸۷ء، مقدمہ ترجمہ ص ۳۱

۴۔ ص ۱۸۷

اور ہر دھرم میں اہم شریف کی تحقیق یہ ہے کہ اقبال اپنے تصور ہادی تعالیٰ کے لیے:

یہ خبریں سنا کر سب سے دلچسپی لگتی ہے۔

کرتے ہیں اور اس قتل کو نہ کرنے کے لیے مسلسل تعلق اور فعال سرکاری کاموں سے ہٹا لیتے ہیں۔" (۳۰)

تصور خدا کے ضمن میں علامہ اقبال کے افکار پر نکلے اور یہ گہماں سے مستعار ہیں۔ (۴)

”تصاویر اقبال، جدید فکر روشنی میں انسانی ارکانِ سماوی کی حرکت و تخیل کی کوشش ہے اور وہ شہادت کے در“

اور مصروف مشرق اور اقلیات کی مایوسہ اکثریتیں صوری عمل و نظریات ہیں۔

موسیٰ (تقریباً ۱۹۰۰ء)۔ (۶)

”انہوں نے بھی شیخ علی الدین سے عربی کے مذکورہ خیالات سے جس کامل یکسانیت پائی جاتی ہے اور دونوں اسی خیالات کے تکرار اور

(4) $\frac{1}{2} \pi \leq \theta \leq \frac{3}{2} \pi$ and $\theta \neq \pi$.

یہی طرح، اقبال کے تصور حقیقت، مطلق، فکر، وعدہ، انجمن کے اثرات کے ضمن میں بھی ماہرین اقبالیات کی

۴۔ جو شریف مہر، پروفیسر، نقاد، شاعر، دانشور، و مہتمم اعلیٰ، ۱۹۹۷ء میں انتقال فرمایا۔

۳۔ علی مرتضیٰ جیلانی کی ماقبل از علیہ السلام سے جو تکیہ ہے ۱۹۹۷ء میں ہے

⁴ Raschid, M.S., *Iqbal's Concept of God*, London, Kegan Paul International, 1981, pp. 34-44.

5. Kenneth Cragg, *Call of the Minaret*, New York, 1956, P.64.

[illegible]

ع. الطائف، ۱۳۴۱ھ، خطبہ اول، ایک خطبہ، ص ۱۴

آراء میں واضح اختلاف پایا جاتا ہے۔ یکہ اصحاب اقبال کو پکا وحدۃ الوجودی قرار دیتے ہیں تو یکہ سرے ہی سے اقبال کے وحدۃ الوجود کا انکار کر دیتے ہیں، انفرادی ایک فکر اہل علم حضرات کی آراء کی درکارنگی ملاحظہ کیجئے۔

میاں محمد شریف دکن طراز ہیں:

"میری اور اقبال میں بہت یکہ مشترک ہے اور ان کے اکثر قصائد سے وحدۃ الوجود کے مسلک کا اعتراف ہوتا ہے"۔ (۱)

محمد طاہر فاروقی کہتے ہیں:

"علامہ اقبال نے ۱۹۱۰ء کے بعد تقریباً ۱۵۰۰ وحدۃ الوجود کی ہر پراکھانہ شروع کر دی تھی مگر ۱۹۳۲ء کے بعد وہ پھر اسی فکر پر کے حامی نظر آتے ہیں"۔ (۲)

پروفیسر یوسف سلیم چشتی جنہیں مولیٰ عمریے تک علامہ اقبال کا قرب حاصل رہا اس ضمن میں لکھتے ہیں:

"اقبال نے اپنی ہر تصنیف میں وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے"۔ (۳)

ڈاکٹر ظف۔ دہجم کہتے ہیں:

"اقبال دہ تصوف کے خلاف تھے اور وہ وحدۃ الوجود کے ایک علامہ اقبال ہی سے اس دعویٰ کی تصدیق کر رہے تھے اور وہ تصوف اور وحدۃ الوجود کے قائل اور سرفہم ہیں تو دوسروں کے بیانات کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے"۔ (۴)

اسی طرح علی عباس جلاپوری کہتے ہیں:

"اقبال کے فکر و نظر کا آزاد بھی وحدت الوجود اور سر جان سے ہوا تھا اور انہماک بھی وحدت الوجود اور سر جان پر ہوا"۔ (۵)

محمد طاہر فاروقی کہتے ہیں:

"مسلمانوں مولیٰوں کا عقیدہ ہے کہ کائنات خدا سے پیدا نہیں بلکہ اس کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ قرآن کی آیات بھی اس حقیقت پر شاہد ہیں۔ اقبال بھی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں لیکن اپنے چاہی میں اس صلیت کو پھیند رکھتا جاتے ہیں۔ مگر حقیقت میں اس کی اصل حقیقت بھی کہہ جاتے ہیں"۔ (۶)

اب ہم ایسے اہل علم حضرات کی آراء دیکھتے ہیں جو اقبال کو وحدۃ الوجود کا مخالف قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر سید

۱۔ محمد شریف، میاں، پروفیسر، علامہ شریف، ۱۵۰۰ء، ص ۱۹۹، اقبال، ۱۹۹۳ء، ص ۲۳۔

۲۔ محمد طاہر فاروقی، "علامہ اقبال اور وحدت الوجود"، اقبالیات کے سو سال، مرتبین: ڈاکٹر رفیع الدین، اہلی، دکن، ص ۱۸۰، ڈاکٹر دہجم حضرت،

اسلام آباد، اکادمی ادبیات پاکستان، ۲۰۰۵ء، ص ۳۳۔

۳۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، اقبال اور وحدت الوجود، علامہ یوسف سلیم چشتی، مرتب، اختر اسلام آباد، ص ۱۹۹، اقبال، ۱۹۹۹ء، ص ۱۳۳۔

۴۔ ظف۔ دہجم، ڈاکٹر، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، اسلام آباد، ص ۱۹۹، اقبال، ۱۹۹۹ء، ص ۱۸۰۔

۵۔ علی عباس جلاپوری، اقبال کا نظم کاظم، علامہ جلاپوری، ص ۱۹۹، اقبال، ۱۹۹۹ء، ص ۱۸۰۔

۶۔ محمد طاہر فاروقی، میر علی اقبال، ۱۵۰۰ء، ص ۱۸۰، اقبال، ۱۹۹۹ء، ص ۱۸۰۔

عبداللہ لکھتے ہیں:

"وعدۃ الوجود کے مسئلے پر علامہ اقبال کے خیالات سب کو معلوم ہیں، انھوں نے اپنی نظم و نثر میں اس تصور کے خلاف شدید رد و عمل کا اظہار کیا ہے۔" (۱)

ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، علامہ اقبال کے تصور وجود کی ۱۰ بڑے خطّہ نظر سے وضاحت کرنے کے بعد یہ فیصلہ مناتے ہیں کہ:

"اس مائل کو قسّی فکر دیکھتے ہوئے اگر ہم علامہ موصوف کے کام کی شرح کریں تو ان لفظوں سے قفا نکلتے ہیں جو ان کے بعض تاثر میں کہی ہوئی جاتی ہے سب وہاں اسی وعدۃ الوجود کی حیرت کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں۔" (۲)

مصدق اقبال شاہ، بشیر احمد اور قطار اقبال:

"اقبال نے واضح الفاظ میں وعدۃ الوجود کے نظریے کو رد کر دیا ہے۔" (۳)

پروفیسر محمد فرمان لکھتے ہیں:

"اقبال نے قسّی حدود کے ساتھ وعدۃ الوجود کی کفایت کی ہے۔" (۴)

علامہ اقبال کے نزدیک وعدۃ الوجود اقبال و قطار اقبال:

"حقیقت یہی ہے کہ اقبال نے وعدۃ الوجود کو رد کرنے کے بعد تو وعدۃ الوجود کے مسلک کو اپنایا اور نہ وعدۃ الوجود کے مسلک کی طرف لوٹے۔" (۵)

خطبات اقبال کے اولین مترجم، اقبال کے قریبی ساتھی، اقبال شاہ اور ممتاز مایہ اقبالیات سید عزیز یار زلی کے خیال میں:

"اقبال کسی بھی وعدۃ الوجود کے گرد اب میں نہ پھرتے تھے صرف اظہار اس کے قائل ہو گئے۔" (۶)

خطبات اقبال کے مترجم کے اس بیان کے ساتھ ہی اب ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی کی یہ رائے پڑھی:

"خطبات میں اقبال کا رد یہ ظاہر نہیں ہوتا ہے وعدۃ الوجود کا ہے۔" (۷)

اقبال کو نظریے وعدۃ الوجود کا حامی یا مخالف قرار دینے والے باہرین اقبالیات کے ان دو گروہوں کے علاوہ ایک

۱۔ عبداللہ سید ڈاکٹر شیخ اکبر اور اقبال، لاہور، مطبعہ پاکستان، لاہور، ۱۹۷۹ء، ص ۶۷

۲۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر اقبال اور علامہ اقبال، لاہور، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۷۳

۳۔ بشیر احمد، ڈاکٹر اقبال اور وعدۃ الوجود، "مشرق اقبال شاہی اور نون مرحومہ" کٹر سلیم اختر، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۸ء، ص ۸۵

۴۔ محمد فرمان، پروفیسر، اقبال اور وصول، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۲ء، ص ۸۵

۵۔ علامہ اقبال، ترجمہ و تفسیر، جلد ۲، شیخ قاسم علی، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ۳۸۵

۶۔ عزیز یار زلی، سید، رائے مار، لاہور، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۹ء، ص ۱۳۸

۷۔ الطاف احمد اعظمی، خطبات اقبال، ایک مطالعہ، ص ۹

گردہ ایسا بھی ہے کہ جسے اقبال کے تصور حقیقت مطلق پر وحدۃ الوجود کی ایک ہر تواریخ اور انقلاب تا آخر چھائی ہوئی دکھائی دیتی ہے مگر وہ اقبال کو وجودی قرار دینے پر ہرگز چار نہیں کیونکہ انھیں وحدۃ الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ دکھائی دیتا ہے۔ ایسے لوگوں کی بھی کی نہیں جو اقبال کے تصور حقیقت مطلق پر وحدۃ الوجود کے واضح اثرات کے باعث اقبال کو نو فلاسوفیت، طول و اختصار اور سر بیان کا ادائی قرار دے کر ان کے نظریات کا خطرناک شرک پر محمول کرتے ہیں۔ ماہرین اقبالیات اور اہل علم حضرات کے مذکورہ بالا بیانات سے، اقبال کے تصور حقیقت مطلق کے ضمن میں چند بعد از عمل سوالات نے جنم لیا ہے:

۱۔ کیا علامہ اقبال کا تصور حقیقت، نظریہ وحدۃ الوجود پر مبنی ہے یا نہیں اور کیا وحدۃ الوجود کا نظریہ غیر اسلامی ہے یا اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں امتیاز موجود ہے؟

۲۔ کیا اقبال کا تصور حقیقت مطلق مطربی منکرین سے مستعار ہے۔

۳۔ کیا اقبال کا تصور حقیقت مطلق، بلوڑ کہانے مطلق "عام تو حید پرستوں سے الگ ہو گیا۔

۴۔ کیا اقبال تو حید کے طبع پرور ہیں یا تصور حقیقت مطلق کے حوالے سے ان کے خیالات پر کمزور شرک کا اطلاق ہوتا ہے۔

اسی طرح اور بھی بہت سے سوالات ہیں مثلاً یہ کہ اسلام کے نزدیک عقل اور وجدان کی کیا حقیقت ہے اور کیا وجدان کے ذریعے واقعی حقیقت مطلق تک رسائی ہو سکتی ہے؟ کیا زمان، مہتی مطلق کا لازمی عنصر ہے؟

ذات باری تعالیٰ کے احاطے سے اقبال کا تصور زمان و مکان کہاں تک درست ہے؟ اور یہ کہ اقبال کا نظریہ قدرت کس حد تک اسلامی تصور نظریہ سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس تحقیق میں انہی اہم سوالوں کے جوابات تلاش کرنے کی بہا و کوشش کی گئی ہے۔

اقبالیات کے اس اہم ترین موضوع پر کوئی ایسا تحقیقی کام، جو اس موضوع کی تمام تر جہوں پر محیط ہو، ہمیری نظروں

سے نہیں گزرا۔ ڈاکٹر جیلہ خاتون نے "The Place of God, Man and Universe in the Philosophic system of Iqbal" کے موضوع پر ۱۹۶۴ء میں کراچی یونیورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی سند حاصل کی اور ۱۹۶۳ء میں یہ مقالہ اقبال اکادمی پاکستان کراچی سے شائع ہوا۔ ۱۹۶۷ء میں شہناز ہرل نے "اقبال کا تصور خدا" کے موضوع پر مقالہ لکھ کر شعبہ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی سے ایم۔ اے کی سند حاصل کی۔ ایم ایس رشید کی کتاب "Iqbal's Concept of God" لندن سے ۱۹۸۱ء میں شائع ہوئی۔

ڈاکٹر جیلہ خاتون نے اپنے مقالے میں اقبال کا تصور خدا واضح کرنے کے لیے اقبال کی شاعری کی جملہ اہم اور

فارسی کتب، خطبات اقبال ان کے پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالے اور ایک مجموعہ مکاتیب (اقبال نامہ) کے مضمونوں کے علاوہ

ابن کے صرف تین مقالات اور اقبال پر کل 21 کتب اور مقالات سے اختتام کیا ہے۔ اسے کم مصادر و منابع کے استعمال کا جواز اس بات کو بنا یا جاسکتا ہے کہ اس وقت (۱۹۶۴ء) تک اقبال کی ادب انکی کثیر مقدار میں موجود ہی نہ تھا۔ بھٹا آج ہے۔ لیکن اس وقت تک کم از کم مکاتیب کے تحت مزید مجموعے ”شاد اقبال“، ”مکاتیب اقبال“ نام خانہ ”نیا ترجمہ“ اور ”مکتوبات اقبال“ نام نثر پر نیازی، ”مضامین اقبال“، ”مرتبہ تصدیق حسین دہلوی، چادریہ اقبال کی مرتبہ ”Stray Reflections“ اور شاطوکی ”Speeches and Statements of Iqbal“ اور اقبال پر کئی اہم کتب چھپ چکی تھیں، جن کی تفصیل کتابیات اقبال مرتبہ فیض الدین دہلوی میں دیکھی جاسکتی ہے۔ پھر ”اسرار خودی“ کی اشاعت پر ہونے والے علمی ہنگامے کے دوران میں مخالفین اور اقبال اور ان کے حلقوں کی جانب سے کئے جانے والے اہم ترین مضامین اور خطوط، جو اقبال کے تصور خدا اور اس کے اہم پہلو و صلاہ الوجود پر روشنی ڈالتے ہیں، مختلف جرائد و اخبارات میں موجود تھے، مگر ان سے تا کہ وہ نہیں اٹھایا گیا۔ معصوف نے اقبال کے حوالے سے وجود پروری خدائی کے دلائل، اس کی مقامات بالخصوص صفت غایتیہ، جس کے لیے ایک باب مختص کیا ہے، اور ذات باری تعالیٰ کے حوالے سے اقبال کے تصور زمان و مکان پر روشنی ڈالنے سے لیکن ذات باری تعالیٰ کے حوالے سے اقبال اور وحدۃ الوجود جیسے اہم مسئلے تصور وحدانہ، تصور جبر و قدر، اقبال کے تصور توحید پر بالخصوص تفصیلی روشنی نہیں ڈالی گئی اور نہ ہی تصور خدا کے حوالے سے اقبال کا اسلامی و مغربی مذاہب سے تعلق کے اقبال کے رد و اقبال کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کوتاہی نہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس وقت (۱۹۶۴ء) تک ذخیرہ اقبالیات اور اس سے متعلق کتب اس قدر وافر تعداد میں دستیاب ہی نہ تھیں چھٹی کہ آج ہیں اور پھر اقبال کے تصور حقیقت کے حوالے سے ایسے سوالات بھی نہ اٹھے تھے جن کا ذکر اس دیباچہ کے آغاز میں کیا گیا ہے۔ بہر حال وجوہات یہ بھی ہوں کہ حقیقت یہ کہ اکثر جیلہ قانون کا مقالہ پڑھنے کے بعد بھی اقبال کے تصور خدا کے حوالے سے خاصی تنگی موجود رہتی ہے۔

مختصر شہناز ہرل کا مقالہ ”اقبال کا تصور خدا، انتہائی تلاش بیدار کے باوجود جناب یحیٰ نور دہلوی کی شعبہ فلسفہ کی لائبریری اور مرکزی لائبریری سے دستیاب نہ ہو سکا۔ ہمارے اہل علم حضرات کی کرم فرمائی کے باعث یہ مقالہ قاصد ہو چکا ہے اور مختصر شہناز ہرل کتب کی حیران ملک سدھار چکی ہیں جن کا کوئی اضافہ معلوم نہ ہو سکا۔ مگر اکثر فیض الدین دہلوی کی ”کتابیات اقبال“ سے افکار ضرور معلوم ہوا ہے کہ یہ مقالہ کل ۳۷ صفحات پر مشتمل تھا۔ اس اختصار ہی سے، اقبال کے تصور خدا جیسے اہم اور پیچیدہ موضوع پر، اس مقالے کی وقعت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ رہی بات ائمہ۔ انیس۔ رشید کی کتاب Iqbal's Concept of God کی تو عرض ہے کہ اس کتاب میں معصوف نے سارا اور اس بات کو منوانے پر لگایا ہے کہ اقبال کا تصور خدا مغربی ذرائع بالخصوص ویگل اور رگس اس سے مستعار ہے۔ (۱) معصوف نے اقبال کو نہ بھی نظرمانے

سے انکار کیا ہے نیز ان کا کہنا ہے کہ اقبال کا تصور خدا محدود ہے جو قرآن کے مکمل لامحدود اور محدود خدا سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا۔ (۱) مطالعہ اقبال کے تصور خدا سے اختلاف اور اس پر تنقید جاری سر آگلیوں پر لیکن اختلاف طبعی ہوتا ہے کبھی کسی اسلامی مفکر پر آئے بڑے انکسارات لگانے سے پہلے کم از کم اس کی تمام کتب پر جان لینی چاہیے۔ مگر ایم۔ ایس رشید کے حوالوں اور کتابیات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اقبال کے صرف طلبات کا اور اقبال پر انگریزی میں صرف چھ کتب کا مطالعہ کیا ہے جبکہ حقائق اسے بڑے بڑے افکار کر لیے۔ اس کتاب کی وقعت پر اس سے زیادہ کیا بات کی جائے یا سوائے انھوں کے۔

حالی ہی میں ڈاکٹر محمد آصف اعوان کی کتاب ”اقبال کا تیسرا عہدہ۔ حقیقی و فنی مطالعہ“ (۲۰۰۶) شائع ہوئی ہے، جس سے اقبال کے تصور خدا پر کچھ روشنی پڑتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ کتاب اقبال کے صرف تیسرے طبقے ”The Concept of God and the Meaning of Prayer“ کے مطالعہ تک محدود ہے۔ اس لیے اقبال کے تصور حقیقت مطلق کا کلی تجربہ سامنے لانے سے کام لیں۔

پروفیسر علی ہاس ملا پوری کی کتاب ”اقبال کا علم کلام“ کا باب نمبر ۳ ”اقبال کا تصور راستہ داری“ اقبال کے تصور خدا کے جاننے پر مشتمل ہے، جو ۱۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ مگر اس میں پروفیسر موصوف نے اپنے پہلے سے قائم کیے ہوئے طرز سے پر کر اقبال کا تصور خدا غیر اسلامی سر پائی وحدۃ الوجود پر مبنی ہے اور اسے اسلام کے فنی خدا سے کوئی نسبت نہیں، زور قلم صرف کیا ہے۔ اسی طرح، اقبال کے تصور خدا پر بعض ماہرین اقبالیات کے مختصر مضامین موجود ہیں، مگر وہ معروضی انداز میں لکھے گئے ہیں اور تحقیقی انداز سے معرا ہیں۔ اقبال اور تصوف یا اقبال اور وحدۃ الوجود کے حوالے سے لکھے گئے مضامین میں بھی اقبال کے تصور حقیقت مطلق پر کچھ روشنی پڑتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ اس تصور کے ایک ہی پہلو پر محیط ہیں۔

الف۔ د۔ نسیم کی کتاب ”مسئلہ وحدۃ الوجود اور اقبال“ میں اقبال کے تصور حقیقت مطلق پر وحدۃ الوجود کے حوالے سے خاصی روشنی پڑتی ہے لیکن یہ بھی معروضی انداز میں لکھی گئی یا نہ کتاب ہے اور اس میں تحقیقی اصولوں اور حوالوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

ایم۔ نعل اور بی۔ ہائیڈ۔ ڈی کے بعض مطالعوں میں بھی اقبال کے تصور خدا کا تذکرہ آیا ہے لیکن ظاہر ہے یہ فنی تذکرہ ہے۔

اس طرح اس امر کی ضرورت موجود تھی کہ ”اقبال کے تصور حقیقت مطلق“ جیسے اہم موضوع پر ایک باقاعدہ، مستقل اور کھر پر تحقیق عمل میں لائی جائے جو نہ صرف اقبال کے اس تصور کے تمام گوشوں پر محیط ہو بلکہ اس کے بارے میں موجود غلط فہمیوں کو بھی دور کرنے کا سبب بنے۔ زیر نظر تحقیق اسی منزل کی جانب ایک قدم ہے۔

موج ۱۱ مقالے کو حاصل مطالعہ کے علاوہ پانچ کتب میں تقسیم کیا گیا ہے۔

پہلا باب تصور حقیقت مطلق کی وضاحت پر مبنی ہے۔ جس میں حقیقت مطلق کے قدیم و جدید تصورات سے افتخار کیا گیا ہے۔ اس باب میں اختصار کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ابتدائی دور کے انسان سے لے کر جدید دور تک حقیقت مطلق کے حوالے سے مذہبی اور فلسفیانہ تصورات، نظریات، کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں اقبال کے معاصر مذہبی و فلسفیانہ رجحانات پر روشنی ڈالی گئی ہے، تاکہ اس پس منظر میں اقبال کے تصور حقیقت مطلق کے تھوڑے بڑے خیالات واضح ہوں گے۔ ساتھ ساتھ اس کی اہمیت و افادیت بھی سامنے آ سکے۔

دوسرا باب تصور حقیقت مطلق سے حقیقت، اقبال کے تصورات و نظریات کی تحقیق و توجیح پر مشتمل ہے۔ اس باب میں حقیقت مطلق کے حوالے سے اقبال کے نظریے وحدۃ الوجود، تصور وحدۃ الوجود، زمان و مکان، وجود مطلق، اہلوائے کامل، نظریہ جبر و قدر، صفات باری تعالیٰ کے ضمن میں آزاد ارادگی، ارادہ، خالقیت، علم، قدرت، کامل، ابدیت، استخدام خالص اور اقبال کے تصور توحید کی حتی المقدور پافصیل تشریح و توجیح کرتے ہوئے، اقبال کے تصور حقیقت مطلق کے درست اور غلط حدود و حال سامنے لانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اس امر کی سی بھی کی گئی ہے کہ وہ نئے انداز اختیار کرتے ہوئے، اقبال کے اس تصور کے بارے میں موجود غلط فہمیاں دور کی جائیں۔ اس مقصد کی خاطر تقریباً تمام متعلقہ خیالات اور شعور چٹوٹی ماخذ استعمال کرتے ہوئے حقیقت مطلق سے حقیقت اقبال کے تصورات و نظریات کو قرآن وحدیث، اسلامی فلسفیانہ روایت اور اسلامی تصوف کی روشنی میں پرکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تیسرے باب میں اقبال اور معروف مغربی فلاسفہ کا تقابل کے اس سوال کا جواب حاصل کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اقبال کا تصور حقیقت مطلق مغربی مفکرین سے مستعار ہے یا قرآن وحدیث سے مستحضر ہے۔ چوتھے باب میں اقبال اور مسلم فلاسفہ و خصوصاً ابن عربی کے تصور حقیقت مطلق کا موازنہ ذکر کے اقبال کے رد و قبول کے معیار کی وضاحت کی گئی ہے۔

پانچویں باب میں اقبال کے تصور حقیقت کا مطالعہ موجودہ دور کے قاصر میں کیا گیا ہے۔ یہاں موجودہ دور میں نئی نوع انسان یا خصوصاً مسیحی مسلک کے لیے اقبال کے تصور حقیقت مطلق کی اہمیت و افادیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دور حاضر سائنسی ترقی اور روشن خیالی کا دور ہے۔ آج سائنس نے ہدایت پر مبنی کو اور روشن خیالی نے مذہب سے دوری کو تعمید کیا ہے۔ ان دونوں رویوں نے انسان کے ذہن میں روحانیت کے بارے میں بھڑکناک و شہجاتی پیدا کر دیے ہیں اور تصور حقیقت مطلق کو حائل کر دیا ہے۔ انسان بھر باری تعالیٰ کے وجود کے بارے میں تکلیف میں مبتلا ہو چلا ہے۔ روحانیت کے حوالے سے غور و مسیح مسلک کے زیادہ تر جوانوں کا رویہ یکجہ زیادہ ہوا احتیاط پر مبنی نہیں۔ ایسے میں اقبال کے تصور حقیقت مطلق سے کیا کام لیا جاسکتا ہے۔ اس باب میں اسی امر کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ آخر میں ”حاصل مطالعہ“ کے درجہ عنوان اپنی

اس عاجزانہ تحقیق کے نتائج اور باب نقد و نظر کے سامنے رکھ دیے ہیں۔

جب مجھے یہ موضوع تفویض ہوا تو میں اپنے تئیں خوش تھا کہ بڑے حدود سال کے اندر اندر تحقیق مکمل کر کے مقالہ پیش کروادیا جائے گا۔ مگر ”دور“ بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی“ کے صداق جوں جوں مطالعہ کیا کام بڑھتا گیا اور یہ نکلا کہ اس موضوع سے تو کئی ایسے مسائل اور ضمنی موضوعات شکست ہیں جن میں سے ہر ایک بذات خود غیر تحقیقی مقالے کا محتاج نہیں ہے؛ مثلاً اقبال کا نظریہ وحدۃ الوجود، تصور وجدان و زمان و مکان، جبر و قدر اور تصور حقیقہ مطلق بطور اٹانے کاٹل؛ اس مقالے کے یہ برادری عنوانات اپنی الگ الگ حیثیت میں لی۔ سچ۔ بڑی یا کم از کم ایک۔ غل کی سطح کے موضوعات ہیں۔ اسی طرح اقبال کے تصور حقیقہ مطلق کا اسلامی و مغربی فلسفہ کے تصور سے تقابل والے ابواب کا بھی ہر موضوع ایک مکمل تحقیقی مقالے کا موضوع بن سکتا ہے۔

لیکن مجھے ایک خاص غماصت کے اندر رہتے ہوئے ان تمام موضوعات کا احاطہ کرنا تھا۔ لہذا گودے میں دریا کو بند کرنے کا کام کرنا پڑا۔ اگر اس میں جیکہ کامیابی ہوئی ہے تو یہ اسی ذات پر کثرت کی توفیق ہے کہ جس سے یہ موضوع سنگ ہے۔ جو کہ تباہیاں ہوئی ہیں، کئی روگنی ہے یا غلط طور پر لگتی ہیں وہ مقالہ نگار کی کم علمی اور نا لائق کے باعث ہیں۔ اس موضوع کی نزاکت کے باعث ذات باری تعالیٰ ہی سے میں معافی کا طلب گار ہوں اور اسی کی رحمت بے پایاں سے مجھے تحقیق کی امید ہے۔ اس مقالے کی تسویر میں موضوع سے حلقہ نظر پر یا تمام بنیادی مآخذ اور متعدد ثانوی مآخذ استعمال کیے گئے ہیں، جن میں سے کئی مآخذ تباہ یا بکھر چکے ہیں۔ لیکن یہ لفظ کی توفیق ہی سے ہے کہ دراقم نے نہ صرف ان مآخذوں تک رسائی حاصل کی بلکہ مقالے میں چنے چنے مآخذوں کے حوالے دیئے گئے ہیں یا چنے چنے مآخذ کتابیات میں درج کیے گئے ہیں، لفظ جھوٹ نہ بلوائے، ان میں سے کم از کم ۹۰ فیصد اب دراقم کی ذاتی لائبریری میں موجود ہیں۔ یہ لفظ ہی کی وجہ سے۔

کتابیات اقبال اردو کے حوالے، اقبال اکادمی کے نسخے طبع ۱۹۰۲ء، اشاعت ششم سے جبکہ کتابیات اقبال فارسی کے حوالے شیخ نظام علی ایچ سنز طبع ۱۹۷۳ء سے دیئے گئے ہیں۔ خطبات اقبال کے حوالوں کے لیے ڈاکٹر وحیدہ عسکری کے ترئے ”تجدید فکریات اسلام“ کو کئی رجحانات کی بنا پر ترجیح دی گئی ہے۔ زیادہ تر حوالے ترئے ہی سے دیئے گئے ہیں کہ یہ مقالہ اردو میں لکھا جا رہا ہے، البتہ ترئے کے متن کا اصل انگریزی متن سے موازنہ کر لیا ہے۔ خطبات کے انگریزی متن کے لیے، پروفیسر محمد سعید شیخ کا مرحلہ استعمال کیا گیا ہے۔ حوالوں میں باعادات کی ترتیب یہ گئی ہے:

مصنف کا نام، کتاب کا نام، مقام اشاعت، دفتر رسالہ، اشاعت و مطبعہ

دوسری مرتبہ اور، بعد حوالہ مختصر دیا گیا ہے؛ یعنی

مصنف کا نام، کتاب کا نام، مطبعہ

مرتبہ کتب، تراجم، مقالات اور رسائل وغیرہ کے حوالوں کے لیے بھی مرہبہ طریقے ہی استعمال کیے ہیں۔ ہر مسئلے کے حوالے پاورقی میں دیے گئے ہیں۔ ہر چند کہ آج کل حوالے باب کے اختتام پر اکٹھے درج کرنے کا رواج ہے۔ مگر راقم کے نزدیک ایسا کچھ ذریعہ سکونت کی غرض سے کیا جا رہا ہے، اور نہ قاری اس کی ہر سے سخت وقت کا شکار ہو جاتا ہے نہ اسے مطالعہ کرتے ہوئے بار بار ورق لٹکتے ہوئے باب کے اختتام پر حوالے تک پہنچنے کی کوفت ہے۔ گزرتا چڑھتا ہے اور یہاں مطالعے کا تسلسلہ برقرار نہیں رہتا۔ پاورقی میں حوالوں سے قاری اس پر یقینی سے ٹک جاتا ہے یہ الگ بات ہے کہ پاورقی میں حوالوں کا اندراج محقق اور نگینہ زردلوں کے لیے وہاں جلتا ہے۔

اس مقالے کی تکمیل کے لیے مجھ سے زیادہ میرے والد محترم شائق رہے۔ ان کی مسلسل پوچھ بچھ، کاغذی پر سرزنش، پیرائے حقیقت، عالمانہ رہنمائی اور بے غرض دعائیں میرا سرمایہ حیات ہیں۔ آپ سب ساریے دار ہیں۔ خدا یہ ساریے بیٹھ ہمارے سروں پر قائم و دائم رکھے اور آپ کو رحمتوں اور برکتوں سے نوازے۔ والدہ مرحومہ کی دعائیں اور شعلتیں میری زندگی کا حاصل ہیں۔ یہ دعائیں اور بھینس اب بھی میرا سہارا ہیں۔ میری کامیابیاں، دشواریاں اس مقالے کی تکمیل کے انجمنی دعاؤں کا ثمر ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کو کرامت کرامت اپنی رحمتوں سے نوازے۔ اس تحقیق کے مگر ان میرے آستا حکرم، ڈاکٹر راشد حسین صاحب چٹا، نور دین کاندھلم، قلم پر میری رہنمائی کرتے رہے اور میری پلاننگوں کو کشیدہ و چٹائی سے برداشت کرتے رہے۔ اس مقالے کی تکمیل کے لیے میں حقیقتاً آستا و محترم کا مرحومہ صفت ہوں۔ اللہ آپ کو جزائے خیر سے نوازے۔ میری رفیقہ حیات نے اس کام کی تکمیل کے عرصہ دراز، چوبیس سال پر محیط ہے، کے دوران میں انتہائی صبر و برداشت کا مظاہرہ کیا۔ میرے آرام و سکون کا خیال رکھا، تحقیقی کام کے لیے ماحول فراہم کیا، کام میں معاونت کی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اپنے وقت کی قربانی دی۔ شوہر کے تحقیقی و علمی کام کے سلسلے میں، بیوی کی جانب سے ایسی حوصلہ افزائی کم ہی دیکھنے میں آتی ہے۔ شکر یہ! آستا محترم ڈاکٹر صدیقی شکیل صاحب، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی صاحب، ڈاکٹر شاہد کامران صاحب، ڈاکٹر محمد اکرم صاحب، اقبال اکاوی کے نائب قلم محترم احمد جاوید صاحب نے مفید مشوروں اور رہنمائی سے نوازا۔ آستا و محترم ڈاکٹر رحیم بخش مرحومہ اور ڈاکٹر محمد ریاض مرحوم نے اپنے زندگی میں تحقیقی کام سیکھنے میں جو رہنمائی کی تھی وہ اس مقالے کی تکمیل کے سفر میں بھی زاور راہ رہی۔ اللہ آپ پر رحمتوں کا نزول کرے۔ اقبال اکاوی کے نائب قلم (ادبیات) ڈاکٹر طاہرہ صدیقی صاحب نے بعض نایاب کتب کے کٹس مرحمت فرمائے۔ میرے اعزاء غلام فیاض اور نوید فیاض نے میری غرضاء پر لاہور سے بار بار کتابیں لا کر دیں۔ میرے دوست، پروفیسر انوار نے مسلسل میرا واسطہ بڑھا یا اور اپنے کتب خانے سے مفید کتابیں دیں۔ میرے دوست پروفیسر اخلاق احمد نے مقالے کے اکثر حصے سن کر اپنے عالمانہ مشوروں سے نوازا۔ اس مقالے کے کچھ زحمتم آقبال احمد کاروید پیرائے سے نوازا اور اردانہ ہا۔ انھوں نے اس مقالے کی ضخیم و آرائش کے لیے اپنی تمام تر

مہارت استعمال کی اور میری ہار پار کی کاٹ چھانٹ اور تہہ لٹیوں سے کچی بھی مانتے پر جھن نکلے۔ مقالے کی ترویج میں میرا انہماک دیکھتے ہوئے وہ خود میرے پاس اسلام آباد سے ہڈی کام لینے لاہور پہنچے آتے رہے۔ ایسی مثالیں کہاں ملتی ہیں! اس کے علاوہ بہت سے اصحاب اور پاکستان کے مختلف سب خانوں کے مخلصین نے انتہائی تعاون کیا۔ آپ سب حضرات کا بہت بہت شکریہ۔ اللہ آپ سب کو جزائے خیر دے۔ آمین۔

———— محمد قمر اقبال

باب اول

تصوّرِ حقیقتِ مُطلق

حقیقت مطلق

(THE ULTIMATE REALITY)

۱۔ تعریف:

حقیقت (Reality) سے مراد اشیا کی اصلیت یا غیبت ہے۔ جو ہر راستی۔ ماضی کے مقابلے میں مستقل، قائم، بالذات کو حقیقت کہتے ہیں۔ اسی طرح امراض کے مقابلے میں ضروری اور پائیدار خاص حقیقت میں شامل ہوں گے۔ عموماً حقیقت کو، خواہ سے الگ کر کے، جو ہر لحظہ بدلتے رہتے ہیں، بنیادی، غیر متغیر، سببِ اول، محرکِ اول اور اصل الاصول وغیرہ کہا جاتا ہے۔ (۱)

لفظ Ultimate کے معنی قطعی، حتمی، مستحکم، اصلی اور مطلق کے ہیں۔ اسی طرح اسی سے مراد آخری نتیجہ، بنیادی حقیقت یا اصول بھی ہے۔ (۲) ”مطلق“ کو بہت سے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ قرآنی، عقلی کے فلسفہ میں مطلق سے مراد بادی حوالی سے آزادی حاصل کرنا کے ہیں۔ لہذا مطلق ہر قسم کے حدود اور پابندیوں سے ماوراء، مطلقاً، غیر مشروط، بے طلب اور آزاد حقیقت ہے۔ (۳)

جو یہ فلسفہ نے حتمی کردہ، بالاسمی کو نہ صرف قبول کیا ہے بلکہ ان کو وصفت دی ہے اور مطلق سے مراد کمال، کمال، ناقص، غیر پائیدار، قائم بذات اور وجود مطلق ہی لی ہے۔

علم الہیات میں اس اصطلاح کا استعمال اسمی (وجود) کے لیے ہوتا ہے۔ اس طرح کہ ”الوجود المطلق“ سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، (۴) بقایا اس کی تفویضات کے جن کی حقیقی معنوں میں کوئی ہستی نہیں۔ (۵)

کونسل نے بھی اس سے مراد خدا تعالیٰ کی ذات لی ہے۔ ویگل اور ہیلنگ نے فلسفہ میں اس لفظ کو کثرت سے استعمال کیا ہے۔ کائنات کا کہنا ہے کہ عقل کا کام مظاہر کے شرائط و محوذا اور این کی غیر مشروطہ علت حاشی کرتا ہے۔ اس غیر مشروطہ علت یا اساس کو فیلسے (Fichte) کا خیال کا سہارا ہے۔ ہیلنگ کی رائے میں مطلق سے مراد کائنات کی علتِ اولیٰ ہے۔

۱۔ کتب اسلامیات، فلسفہ، ج ۱، ص ۳۶۵، ۱۹۹۵ء، ص ۳۶۵

۲۔ قرآنی مگرز، یقین، اسلام آباد، مکتبہ قرآنی، ۱۹۹۹ء، ص ۳۶۹، ۲۷۰

۳۔ کتب اسلامیات، فلسفہ، ج ۱، ص ۳۶۵

4 M Saad Sheikh, A Dictionary of Muslim Philosophy, Lahore, Institute of Islamic Culture, 2001,

P 134/135/164

۵۔ کتب اسلامیات، فلسفہ، ج ۱، ص ۳۶۵

المشاورين

۱۔ کشاف اصطلاحات فنی، ج ۳
۲۔ کشاف اصطلاحات فنی، ج ۳
۳۔ محمد رفیع، انکار، دہلی، دار الفکر، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۱۱۵
۴۔ الفان، دہلی، میراثی فاؤنڈیشن، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۱۳۷
۵۔ فیضان اسلام، لاہور، فیضان کتب، ۱۹۸۳ء، صفحہ ۱۳۱
۶۔ کشاف اصطلاحات فنی، ج ۳
۷۔ محمد رفیع، انکار، دہلی، دار الفکر، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۱۱۵

انسان کے امور کی نگرانی کرنا تھا۔ (۱)

ہندوؤں کا قدیم مذہبی "واج" مورد "اپنڈر" میں بھی خدا کی واحد اہمیت کا تصور واضح طور پر موجود ہے۔ محمد منظر الدین صدیقی رقمطراز ہیں:

"ہندوؤں کے لوگوں میں واحد اہمیت کا تصور بھی موجود ہے۔ کیونکہ ان میں یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ مختلف دیوتا اور دیوتاؤں ایک مسیحی واحد کے مقابلے پر ہیں۔ اپنڈر میں یہی عقیدہ برہما کی صورت میں موجود ہے کیونکہ برہما کو برہما عالم کا وحقیقی مطلق قرار دیا گیا ہے۔" (۲)

الفرض انسانی دماغ کا سب سے پرانا تصور جو قدامت کی تاریکی میں چمکتا ہے وہ تو حید کا تصور ہے۔ یعنی صرف ایک ہی دیکھی اور اعلیٰ ہستی کا تصور، لیکن پھر اس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے جیسا اس کے قدم بلند رہا پیچھے پڑنے لگے اور حید کی بجائے بہت بہت "اشتراک" مورد "متحدہ والد" کا تصور پیدا ہونے لگا۔ یعنی اب اس ایک ہستی کے ساتھ جو سب سے بالاتر ہے دوسری قوتیں بھی شریک ہونے لگیں اور ایک جمہودی جگہ بہت سے جمہودوں کے چوکھٹوں پر انسان کا سر جگ گیا۔ (۳) قدیم عراق کی میسری قوم کا مذہب مناظر فطرت کی پرستش تھا۔ اس مسئلے میں بہت سے دیوبی دیوتاؤں کی پوجا کی جاتی تھی نیز مسعودی شخصیت دوحوں کی پرستش بھی کی جاتی تھی۔ اہل بابل آسمان، زمین، پانی، سورج، چاند اور زہرہ سیارے کے دیوتاؤں کو پوجتے تھے۔ یہ لوگ ہر دیوتا کو انفرادی طور پر سب سے بڑا سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک ہر دیوتا کا نام سچے اور واحد خدا کا نام تھا۔ وہ ان سب میں ایک ہی خدا کی قوت کو کارفرما مانتے تھے۔ (۴)

اہل مصر میں کھنوز پرستی انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ ان کے دیوتا کا جسم انسانی اور سر حیوانی ہوتا ہے۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ اہل مصر کے فکر پر باد و جزا درد سو موجود تھے۔ مٹی قوم کا خاص معبود آئب تھا جسے دیوبی مانا جاتا تھا۔ یہ لوگ اور دلچ خیش پر بھی یقین رکھتے تھے۔ (۵)

فنیقی قوم بھی دیوتاؤں کی پوجا کرتی تھی۔ بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ ارتقا میں یہ لوگ موجود تھے اور ایک قوت حلقہ کے کاٹل تھے اور اُن سے باد سے بالکل جدا مانتے تھے۔ کریم کے لوگ مناظر فطرت کی پوجا کرتے تھے۔ قدیم یونان کا مذہب بھی مناظر فطرت کی پرستش تھا۔ انھوں نے مناظر فطرت کے الگ الگ دیوتا بنائے تھے۔ یہ دیوبی دیوتاؤں کے مختلف غیر محدود کی بنیادار تھے۔ یونان سے زیادہ تہذیب یونانی کا کہیں پہنچ نہیں چلا۔ نہ صرف مناظر فطرت بلکہ ہر ہنر و صنعت کو

۱. Father Wilhelm Schmidt, The Origin of the idea of God, London, Collins, 1997, P-149.

۲. محمد منظر الدین صدیقی، ماسلام اور مذہب عالم، لاہور، دارالحدیث، مکتبہ اسلامیہ، ۲۰۰۴ء، صفحہ ۷۷

۳. ترجمان القرآن، ج ۱، صفحہ ۱۳۳

۴. چارلیج پری، خدا اور تصور خدا، ص ۳۷-۳۷

۵. ایضاً ص ۷۷

منٹس مانا جاتا تھا۔ اہل یونان تو اسے توہید اور صیغہ انوں کی پوجا بھی کرتے تھے۔ یہ بتائوں کے معبود اعلیٰ کو دیکھیں ہر جہت تھے جو فیصلہ میں واقع ہے۔ مردوں کی روحوں کو بھی پوجتے تھے۔ ذریعہ یہ بتائوں کا معبود اکبر تھا۔ وہ رب العالمین نہ تھا کیونکہ بتائوں کے نزدیک وہ بتائوں نے دیا کو پیدا نہ کیا تھا بلکہ دینا نے وہ بتائوں کو پیدا کیا۔ البتہ انسان ضرور وہ بتائوں کی مخلوق تھا۔ وہ بتائوں کے وجود میں آنے سے پہلے زمین و آسمان کی تخلیق ہو چکی تھی۔ "کے" زمین کی دینی تھی اور "ہرمانس" ۳۳ سالانہ کار پوجا تھا۔ (۱)

قدیم انسان روحیت کے بھی پیر کا رہتے یعنی وہ اس یقین کے ساتھ چمروں، درختوں اور جانوروں کی پوجا کرتے تھے کہ پوجا بھی اور برائی روح کے ممکن ہیں۔ (۲) اس کے ساتھ ساتھ یہ لوگ ٹولم ازم کے بھی قائل تھے جو سمجھ ان پر تو ہی کے مسئلے کی ایک کڑی ہے۔ (۳)

۲.۱۔ قدیم فلاسفہ کا تصور حقیقت مطلق

استواری فلاسفہ (EPICUREANS)

استواری فلاسفہ ایک خدا یقین نہیں رکھتے۔ ان کا خیال ہے کہ خدا بہت سے ہیں۔ وہ عقل و صورت میں انسانوں کی طرح ہیں، البتہ ان سے بہت زیادہ خواہ صورت ہیں۔ ان میں مرد اور عورت کی طرح جنس کی تفریق بھی ہے۔ وہ کھاتے پیتے ہیں اور یونانی زبان بولتے ہیں۔ ان وہ بتائوں نے نہ دیا تھا، نہ دیا کے کاموں میں مداخلت کرتے ہیں۔ وہ غول و فرم رہتے ہیں اور انہیں کوئی پریشانی لاحق نہیں ہوتی۔ (۴)

رواقی فلاسفہ (STOICS)

رواقی (Stoics) فلاسفہ خدا کی واحدیت کے شدت سے قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ خدا نے ہر چیز پیدا کی ہے۔ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ اس سے باخبر رہتا ہے۔ وہ انسانوں سے محبت کرتا ہے، برائی پر سزا اور نیکی پر جزا دیتا ہے۔ خدا کا دینا سے وہی تخلیق ہے جو روح کا جسم سے ہے۔ ان کے نزدیک خدا کے اندر پوجی کا نکات ہے اور کائنات کی ہر شے میں خدا ہے۔ گویا خدا کے مطلق رواقیوں کا فلسفہ وحدت الوجود کے تصور پہنچا ہے۔ (۵)

۱۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصور خدا، ص ۲۹۔۶۴

۲۔ ایس۔ جی۔ ہلڈن، فلسفہ، ترجمہ سید محمد رفیع، لاہور، مکتبہ اشاعت اسلام، ۲۰۰۰ء، ص ۲۵۔۳۷

۳۔ نیاز، ص ۲۹

۴۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصور خدا، ص ۱۳

۵۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، کراچی، پبلیشنگ کمپنیشن، ۲۰۰۰ء، ص ۸۱

۶۔ نیاز، ص ۲۹

سقراط (SOCRATES) (۴۷۰ ق۔ م۔ - ۳۹۹ ق۔ م۔)

یونان کے عظیم فلسفی سقراط نے خدا کی وحدانیت کا تصور پیش کیا اور قرآن اور یوحنا کے خلاف انتہائی جارحانہ اور دہل بھید کی۔ (۱)

سقراط کی شخصیت میں یونان کے توحیدی اور تہذیبی اعتقاد کی سب سے بڑی صورت ملتی ہے۔ اس کا توحیدی تصور جسم اور جہ کے تمام آلہ کیوں سے پاک ہے۔ (۲) اس نے ذاتِ باری کے بارے میں اپنی فکر کو اچھائی نظریہ وحدت الوجود سے ملا دیا۔ ان کے نزدیک نہ مادہ کی کوئی حقیقت ہے اور نہ حرکت اور عواص کی دنیا کی۔ صرف خیر کا تصور کائنات کی اصل ہے۔ (۳) سقراط کے نزدیک خدا "اکا تھوس" یعنی حجرِ محکم ہے۔ (۴)

الاطلون (PLATO) (۴۲۸ ق۔ م۔ - ۳۴۸ ق۔ م۔)

سقراط نے خدا کو عجیب محض اور سرسرخ منہ بخوبی کہا تھا۔ اطالون اس پر کوئی خاص اضافہ نہ کر سکا۔ (۵) اس کا تصور خدا بھی اُس کے نظریہ تصوریت کا جامہ پہنے ہوئے ہے۔ (۶) وہ قرآن کا نام بھی لیتا ہے اور خدا کے واحد کا بھی قائل ہے، البتہ توحید کا ذکر الہاگ سے کرتا ہے اور جوں کے ذکر میں روایت کا سہارا لیتا ہے۔ (۷) اُس کے نزدیک آثارِ وحدانیت کی اس دنیا میں ہر حسین شے اضافی، گریز یا اور غیر یقینی ہے۔ صرف یحییٰ یا تصورِ یحییٰ ہی ایک قائم بالذات ہستی ہے، جس کا نہ آغاز ہے، نہ انجام، نہ اسے زوال ہے، نہ انحطاط، یہ غیر متبدل، غیر خفیہ اور مطلق ہے۔ یہ تصور ہی دراصل خدا ہے، جو خالق و خالق ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ خدا مطلق کل ہے۔ (۸) اطالون اپنی تحریروں میں خدا کے لیے "خارج" (Deimiorage-Handworker) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کائنات کو اپنی قدرتِ کاملہ سے حتی الامکان بہتر سے بہتر بنانے کی پوری سعی کرتا رہتا ہے، اور یہ آفتی محض ہر شے کو کسی نہ کسی مقصد کی جانب راہ کرنے کا

۱۔ ایشین ایشن اسلامی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۱۱۰، طبع ۱۹۶۷ء، ص ۲۲

۲۔ ایوانکا، آراءِ مشرکین، ص ۱۰۰، ص ۱۰۱

۳۔ سقراط، قرآن، ص ۱۱۰، ص ۱۱۱

۴۔ فیثاغورس، ص ۱۱۰، ص ۱۱۱

۵۔ فیثاغورس، ص ۱۱۰، ص ۱۱۱

6. Will Durant, The Story of Philosophy, New York, Pocket Books, 1974, P. 74

Karen Armstrong, A History of God, P-14

۷۔ ایشین ایشن اسلامی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۱۱۰

۸۔ فیثاغورس، ص ۱۱۰، ص ۱۱۱

طو اسورت فرض الہام وحی راتی ہے کہ یکی اصل خیر اور ایک حکیم امور متعبد ہے۔ (۱)

ارسطو ARISTOTLE (۳۸۴ ق۔ م۔ - ۳۲۲ ق۔ م۔)

ارسطو کے نزدیک خدا ایک ایسے وجود کی حیثیت سے کہ جو صورت کھن (Pure Form) اور عمل کھن (Pure Act) ہے عمل طور پر ایک مستی کال ہے۔ وہ بجائے خود کمال ہے محتاج کمال نہیں۔ خدا ایک غیر متحرک محرک ہے۔ جو کائنات کو ایک حسیہ لونی، ایک معزور دولت یا بھر ایک نمایاں عنصر کے طور پر محرک بنائے رکھتا ہے۔ خدا عقل کل اور فکر خالص (God) ہے۔ (۲) کائنات میں ہر شے حقیقی الٰہی میں جلتا ہے اور خدا کی ذات اقدس تک پہنچنے کی جستجو میں ہے جہاں وہ اگرچہ خداوند بھی مگر خدا کے ماتحت ضرور بن جائے۔ ارسطو خدا کو ایک ایسا روحانی وجود قرار دیتا ہے جو کائنات سے بالکل جدا اور مبرا ہے۔ ان خیالات کو بجا طور پر تو خد پر مستند قرار دیا جاسکتا ہے۔ (۳) مگر ان تمام باتوں کے باوجود ارسطو کے خیال میں، خدا نے عالم مادی کو بالکل ایک نئی مستی یا شے کے طور پر خلق نہیں کیا کیونکہ یہ عالم مادی نیا اس وقت ہوتا جب طو مابہ قدیم نہ ہوتا۔ خدا نے اس کائناتی نظام کی اساس اودیت پر رکھی ہے۔ بنیادی حقیقی اصول جو کائنات میں تمام تر مقصدی پہلو کا سبب بنائے خود خدا کی ذات ہے۔ جو اس کائنات میں سچو ہر شے کا مقصد اور اس سے متعلق طریقہ کار کا تعین کرتی ہے۔ (۴)

تھیلز THALES (۶۲۴ ق۔ م۔ - ۵۵۳ ق۔ م۔)

تھیلز کے نزدیک اصل عنصر پانی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پانی پر ہی مبنیاتی اور بنیاتی دنیا کا وجود مبرا ہے۔ پانی خدا اور خوراک کا جزو الایک ہے۔ پانی ہی سے تمام اشیاء وجود میں آتی ہیں اور اسی میں وہ بارہم ہو جاتی ہیں۔ لہذا اس سوچ بچار اور مشاہدہ کی بنیاد پر اس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ تمام اشیاء کی علت یا ان کا بنیادی اصول پانی ہے۔ وہ کائنات کی علت پانی کو قرار دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ دنیا کو کسی خدا نے پیدا نہیں کیا بلکہ جس طرح دوسری چیزیں پانی سے پیدا ہوتی ہیں اسی

۱۔ تھیرلاسلام نقاشی، تاریخ فلسفہ مغرب، صفحہ ۱۰۴

2. Will Durant, The Story of Philosophy, P.69-74

تھیلز اور انکریٹس، تاریخ فلسفہ، ص ۱۵۹

۳۔ تھیلز اور انکریٹس، تاریخ فلسفہ، ص ۱۵۹

۴۔ تاریخ فلسفہ، ص ۱۵۹

۵۔ تھیلز اور انکریٹس، تاریخ فلسفہ، ص ۱۵۹

تھیرلاسلام نقاشی، تاریخ فلسفہ مغرب، صفحہ ۱۳۹

فیثا غورث PHTHAGORAS (۸۵۰ ق م۔۔۔۔۔ ۷۵۰ ق م)

زیئوفیلر XENOPHANES (۱۹۷۵ ق.م. - ۱۹۹۸ ق.م.)

١٤٣٦ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ ان کی قبریں لاہور میں ہیں۔

የጥንታዊው የግንባታ ስራ

3. Stace, W. T., *Critical History of Greek Philosophy*, London, Macmillan, 1962, P. 63.

4. Will Durant, *The Story of Philosophy*, p. 175

Nilson, Martin Persson, *A History of Greek Religion*, P.61

پارمینیدز (PARMENIDES) (۵۰۴ ق۔ م۔ - ۴۵۶ ق۔ م۔)

پارمینیدز ایلویائی کتب لکرا اصل پائی ہے۔ وہ بھی زینوفون کی طرح وحدۃ الوجود کا قائل ہے یعنی کائنات خدا ہے اور خدا کا کائنات ہے۔ اس نے زینوفون کے نظریۂ وحدت الوجود کو مدلل اور منطقی انداز میں ثابت کیا۔ اس نے نظریات زینوفون سے زیادہ جلتے ہیں۔ اس کے فلسفے کی بنیاد اصولِ هستی اور بحیثی کی تشریح ہے۔ اس کے نزدیک هستی ایک ہے اور موجود ہے۔ بحیثی غیر حقیقی ہے اس کا کوئی وجود نہیں۔ تصورِ تبدل، تصورِ جدول اور تصورِ سب وہ ہے ہیں۔ کوئی شے نہ خلقی ہے، نہ لیتی ہے۔ حقیقت اور اصل غیر حقیقی، غیر متحرک، لازمی وابدی هستی ہے۔ اس هستی میں جو بھی حرکت، تصورِ مادہ، مادہ اور خطوطا میں نظر آتا ہے، وہ سب قریب ہے۔ پارمینیدز نے هستی کو گلوب کی طرح کول شکل کا قرار دیا ہے۔ (۱) اس طرح آج دنیا کے ابتدائی فلسفہ مادیت کے طبعی روحان سے مجبور ہو کر اس نے بھی هستی کی ایک مادی تصویر بنائی۔

زینو (ZENO) (۴۹۰ ق۔ م۔ - ۴۳۰ ق۔ م۔)

زینو پارمینیدز کا شاگرد اور مقلد تھا۔ زینو نے اپنا نظریہ پیش نہیں کیا بلکہ پارمینیدز کے نظریۂ هستی کو ہی کج ثابت کرنے کی کوشش کی اور اپنے دلائل کے ذریعے حرکت کو قریب ثابت کیا۔ (۲) پارمینیدز کی طرح وہ بھی حرکت اور تغیر کو دھوکا دیتا تھا۔ اس نے فیثاغورث کے نظریۂ کثرتیت کو کفایت ثابت کیا جس کے تحت کائنات کا تئیس سے چار ہزار ہے۔ (۳)

امپیڈوکلیز (EMPEDOCLES) (۴۹۰ ق۔ م۔ - ۴۳۵ ق۔ م۔)

آجونی نظریہ نے کائنات کی تکلف تھیں۔ امپیڈوکلیز نے اپنے سے اعلیٰ فلسفیوں کے انہی نظریات کو سامنے رکھ کر چار مضرعے اخذ کیے، پانی، مٹی، ہوا، آتش، سکون اور حرکت۔ انہی چار مضرعہ نظریات کو سامنے رکھ کے اس نے جمہورِ ارباب کا فلسفہ ترتیب دیا۔ اس نے پانی، مٹی، ہوا اور آگ کو کائنات کے چار بنیادی عناصر خیال کیا۔ اس کے خیال میں ان چاروں عناصر کی ترکیب جب کسی خاص تناسب سے کیجا ہوتی ہے تو کوئی مخصوص چیز وجود میں آ جاتی ہے۔ یوں تمام موجودات انہی عناصرِ اربعہ کے موجودات ہیں۔ (۴)

1. Teller, E., Philosophy of Greeks, Eng. tr., London, 1914, P. 73

Barnet, John, Greek Philosophy, London, 1914, P. 147.

ضمیمہ دوم اکثر فلسفہ جہان، صفحہ ۳۲

۲۔ مادہ اقبال نے اپنے چند دوسرے نظریہ "لایسی" نظریات کا تعلق اس سید "میں دنیا کے ابطال حرکت پر بحث اور تحقیق کی ہے۔ اس کا تجزیہ اپنے نظام پر آئے گا۔

3. Burnet, John, Greek Philosophy, P. 152.

ضمیمہ دوم اکثر فلسفہ جہان، صفحہ ۳۳

4. Burnet, John, Greek Philosophy, P. 164

دیتر ایس کو مونا نظریے جو ہریت کا ابا آدم حلیم کیا جاتا ہے۔ جو ہریت کا فلسفہ خالصتاً مادیت کا فلسفہ ہے۔ لہذا دیتر ایس بھی بہت سے قوم پرستی مافی الخاسف کی طرح مادے یعنی جواہر کا کائنات کی اصل قمرودیتا ہے۔ اس کے خیال میں جواہر کائنات کی جملہ اشیاء کا سرچشمہ ہیں کیونکہ لا تعداد جواہر جب یک جان ہو جاتے ہیں تو ان کے مرکب سے کوئی مادی شے وجود میں آتی ہے۔ (۲)

اگساخودس کے لفظ کے دو رخ ہیں۔ ایک باہی اور دوسرا غیر باہی۔ پہلا رخ باہر اور اس کی اہمیت سے متعلق اور دوسرا ذات (Nous) سے متعلق ہے جو کج معنوں میں لگاتی گزرا حال ہے۔ یہ دو ان کی گہری روایت میں خاموش ہے جو کج معنوں کو روایت سے تصور کی طرف 2 کہا۔ (۳)

اکسا طور ہی کا خیال ہے کہ دنیا کی تکفیل اس وقت ہوئی جب ایک ہی طرح کے حاکم ایک دوسرے کے ساتھ ملے گئے۔ مثلاً آگ کے ساتھ آگ اور مٹی کے ساتھ مٹی۔ اس کے مطابق اشیاء کے بننے اور مسموم ہونے کا سنہری اصول یہ ہے کہ ”ہر شے میں ہر شے کا جو حصہ ہے“۔ یعنی مٹی کے اندر آگ کا پانی اور ہوا کے اندر بھی بالترتیب کھل حاکم شامل ہیں۔

www.hugoboss.com

[illegible]

10. *W. J. G. M. F.*

مگر ہم نفس ذرات کو کچلا کرنے کے لیے بارے میں کسی اصولی حرکت کا ہونا لازمی ہے کیونکہ مادہ اپنے خود حرکت سے جاری ہے۔ لہذا انہماطوں نے ایسے اصولی قواعد کے لیے "ہاں" کا طیرمادی نظریہ پیش کیا۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا کی تشکیل ایک عالمگیر حرکت سے ہوئی جسے کائناتی عقل، ذہن یا تاویں کہا جاسکتا ہے۔ تاویں بذات خود غیر متحرک مگر بارے میں تحریک کا باعث ہے۔ وہ تمام حرکت کی علت ہے۔ وہ خالص، مانگیر، قادر مطلق اور غیر مخلوط ہے۔ اس کی تعلیم آزاد اور غیر مخلوط ہے۔ وہ طیرمادی اور طیر نفسی ہے۔ اس کے واسطے میں بار و حراست نہیں کر سکتا۔ (۱)

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ کتنا غور میں خدا کا قائل رکھائی دیتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ روح اور مادے کو بھی لازمی مانتا ہے۔ اس کا خدا عظیم اور عالم ہے لیکن خالق نہیں کیونکہ اس کے خیال میں کوئی قوت کسی جوہر کو ہم سے دھڑ میں کائناتی ہے، نہ دھڑ سے عدم میں لے جاسکتی ہے۔ عناصر اپنی ذات میں غیر مخلوق ہیں لیکن ایک خدا نے والد کے زیر فرمان ہیں۔ وہ خدا کے خاصہ اور روح کلی کا ہر شے میں جاری و ساری ہونا اس طرح بیان کرتا ہے کہ وہ خدا والو جوہر کا قائل معلوم ہوتا ہے اور اسے برائیوں میں تعلیم و حید کا اولین معلم قرار دیا جاسکتا ہے لیکن اس خواہش کی تعلیم کو مشورہ کی تعلیم کہتا ہے کیونکہ اس میں خدا اور عالم ایک دوسرے سے جدا اور متماثل ہیں۔ (۲)

فیلو PHILO (۵۰ ق.م۔ ۳۰ ق.م)

فیلو کا تصور ذات باری خورات کے تصور روحانیہ سے ملتا جلتا ہے۔ اس کے نزدیک خدا اپنی علت و قدرت، وحدت اور کمال کے لحاظ سے انسان سے اتنا عظیم اور بلند ہے کہ انسان نہیں جان سکتا کہ وہ کیا ہے۔ لیکن یہ بات یقینی ہے کہ خدا موجود ہے۔ خدا علت اعلیٰ ہے۔ جس طرح شیخ پرے سے حاصل کر دین کرتی ہے اسی طرح خدا کے لئے سے چرکی کا نکات منور ہے۔ (۳)

پلوٹینس PLOTINUS (۲۰۴ء۔ ۲۷۰ء)

پلوٹینس مصری فلسفی ہے۔ اس کے تصور الوہیت کی بنیاد نظریہ وحدت الوجود ہے۔ اس کے نزدیک کائنات اس طرح وجود میں آئی کہ جب اللہ تعالیٰ کی ذات زندگی سے لبریز ہوئی تو اس سے دو پائے حیات دوں ہو گیا۔ چنانچہ ہر دیگر حیات خصوصاً انسان کی زندگی کی نجات الہیات ذات الہی میں قائم ہو جاتا ہے۔ (۴) اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات ہر شے کا سرچشمہ ہے۔ یعنی اس سے ہر شے کا صدور ہوتا ہے۔ خدا اس کے نزدیک خودی وحدت نہیں بلکہ وہ ایک واحد نہیں بلکہ "احد" ہے لہذا وہ ناقابل تقسیم ہے۔ مگر اس کی اپنی کوئی صورت نہیں۔ وہ کل عقل و فہم کا منبع ہے، مگر خود ماحولی استی

1. Brnet, John, Greek Philosophy, P. 168.

۲۔ یازمچ پری خود اور تصور خدا، صفحہ ۶۸۔

3. Brnet, John, Greek Philosophy, P. 177

۴۔ ابن سینا، اشارات، قسط کے بنیادی مسائل، قرآن حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۲۵

۵۔ فیض احمد فیض، مرقعہ فلسفہ، جلد ۲، صفحہ ۲۷

نہیں۔ وہ تمام اشیاء کی اصل، معیار اور قاعدہ ہے، مگر شے کے حقیقی معنی میں وہ کوئی شے بھی نہیں۔ وہ خالص فکر یا عقل ہے جس سے ہر جہت پر ہی اور ہر دلی فکر پر یہی ہوتی ہے۔ وہ ایک خالص نور ہے۔ جس میں ہمیں تمام اشیاء دکھائی دیتی ہیں اور اسی وجہ سے ہم عام طور پر اس نور کو اشیاء سے جڑے نہیں کر سکتے۔ وہ نیکی کا سدا اور فکر عقل ہے، مگر نیکی سے بہرہ اندوز مخلوق کی طرف کوئی نیک سستی نہیں۔ غرض وہ نیکی، حسن اور عقل ہے۔ وہ سب کچھ ہے مگر بھرگی کوئی قابل اور اک یا قابل تصور چیز نہیں۔ لہذا اسے کسی صفت سے متصف کرنا چاہو نہیں۔ خدا کے حلقہ ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہر چیز، ہر تصور اور ہر جان سے برتر و مبرا ہے۔ (۱)

۳۔ حقیقت مطلق سے متعلق نظریات

۱۔ ۳۔ اورائیت (TRANSCENDENTALISM)

اس نظریے کو ماننے والے اللہ تعالیٰ کی مادائیت کے قائل ہیں، یعنی اللہ کا کائنات سے ماوراء ہے۔ اس میں خدا کا تصور شخصیت کی صورت میں کیا جاتا ہے جس نے کائنات کو ہم سے پیدا کیا۔ مادائی نظریے ساری انشلی اقوام، کالڈی، صابئین، یہود و عیسائیوں اور مسلمانوں سے مخصوص ہے۔ (۲)

۲۔ ۳۔ سرانیت (IMMANENTISM)

اس نظریے کو ماننے والوں کے نزدیک خدا کا کائنات سے ماوراء نہیں بلکہ کائنات میں جاری و ساری ہے۔ سرانی نظریے آریائی نسل کی اقوال یعنی ہندوؤں، یونانیوں، روم کے مدافین اور نو اشترقوں میں مقبول رہا۔ اس نظریے کو ماننے والوں کے نزدیک خدا کا تصور غیر شخص ہے اور حقیقت و عمرین کا کائنات کامل عقلی یا شرابی کی صورت میں ہوا ہے۔ (۳)

۳۔ ۳۔ شخصی و مجرد مطلق (PERSONAL ABSOLUTE REALITY)

اس نظریے کو ماننے والے حقیقت مطلق کے شخصی کے قائل ہیں۔ لہذا توڑے، گرین اور کینز جیسے فلاسفے نے شخص خداوندی کی تائید کی ہے، ان کو یہ ہے کہ مکمل شخصیت کا تصور خدا ہی میں ممکن ہے جبکہ انسان کی شخصیت ناقص اور نامکمل ہے۔ خدا صاحب مودا خدا کے ساتھ مخصوص شخص صفت منسوب کرنے میں حلق ہیں، انسانی خدا صاحب میں خدا کو خالق، معلوم،

1. Inge, W R., The Philosophy of Plotinus; London, 1918.

2. Dictionary of Philosophy, P. 248.

عظیم اس جہاں پرستی، اقبال کا نظم نظام کائنات، ص ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲

3. Dictionary of Philosophy, P. 248.

عظیم اس جہاں پرستی، اقبال کا نظم نظام کائنات، ص ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲

کچھ علماء سلفہ اکابر غیر فطری مطلق وجود کی حقیقت سے دیکھتے ہیں۔ اس نظریے کے موافق یہ ہیں۔ اپنا خواہاں، فطری، پارہ صفت، بریلے اور مکمل کا راقطی ذکر ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ شخصیت کا تصور کسی نہ کسی تجسیم سے حاصل ہے جو پہلا ایک مخصوص ماحولیت رکھتا ہے۔ خود آگئی اور خود ماحول کی صفات کا تعلق انسان کے فطری نظام سے ہے۔ کسی فرد کی اپنی ذات سے خود آگئی، دراصل دوسری اشیاء اور دوسری ذاتوں کے تعامل میں ہو ا کرتی ہے۔ چونکہ خدا کا تمام موجودات میں سرایت یا حلول کیے ہوئے ہے۔ اور یہ ایک روحانی اصول ہے، اس لیے خدا سے فطرت ایسے کسی تعامل کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ وہ حریف کہتے ہیں کہ شخصیت کے ساتھ توحید یا وحدانی اور اتقان کا اخلاقی ہوتا ہے۔ مطلق کا تصور ان سے باہر اور لامحدود ہے چنانچہ خدا کے فطری وجود کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ (۳)

تختِ وصال کے نظریے کے مطابق حقیقت الٰہی، عادی اعتبار سے واحد نہیں بلکہ کثیر ہے۔ ہر اتفاق و مگر اس نظریے کی رو سے کئی خداؤں کا وجود ہے۔ یہ خدا ایک دوسرے سے آزاد و علیحدہ اور ممتاز ہیں۔ (۳) مارکیوں کا کہنا ہے کہ کثرتِ الٰہیت کا ماحضہ نوع پرستی، روایت اور انبیاء پرستی ہے۔ یہ تصور اس وقت انہما جب قدیم ساودا اشتراکی نظام ختم ہو گیا۔ رجوں کی بجائے خداؤں میں ایمان لا تا چلا۔ جب معاشرے میں ان کی کچھ آلی اور تقسیم کا شروع ہوئی تب خداؤں کی دوبارہ بندی ہوئی کوئی بڑا

mk/bnf

خدا بن گیا اور کوئی پھر خدا۔ (۱)

۳.۶۔ ثنویت (DUALISM)

ثنویت کی رو سے کائنات میں پرستش کے لائق دو خدا یا دو توتیں، دو اصول یا دو حقیقتیں ہیں۔ بیشتر صورتوں میں ان دو توتوں کو ایک دوسرے سے متضاد سمجھا جاتا ہے۔ کئی خدا آپ نے بھی دو اصول یا خدا بنائے رکھے ہیں مثلاً درشت میں ابرم بن بدی کا اور جہان نیک کا خدا ہے۔ (۲)

۳.۷۔ وحدانیت (MONOTHEISM)

وحدانیت کے نظریے کی رو سے خدا ایک اور واحد ہے۔ سوچو وہ دور کے سارے بڑے خدا آپ وحدت کے تصور کو اپنا لیجے ہیں۔ انجیل مقدس اور تورات نے وحدانیت کا درس دیا اور قرآن حکیم نے بھی ایک خدا پر زور دیا۔ (۳) وحی اسلام کی بنیادی توحید میں ایمان پر رکھی گئی ہے۔ قرآن مجید کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ اللہ ایک ہے، اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔ قرآن پاک کی سورہ کاغلاس میں اس نظریے کا اظہار بڑے واضح اور طبع اعجاز میں ہوا ہے:

”کہہ دیجئے (اے نبی ﷺ) اللہ ایک ہے۔ اللہ ہے چار ہے۔ خدا اس کا کوئی باپ ہے اور نہ چچا اور نہ ہی اس کا کوئی بھروسہ۔“ (۴)

وحدانیت کی مختلف صورتیں ہیں جن میں سے چند اہم صورتوں کا تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے:

۱.۷۔۳۔ اللہ پرستی (DEISM)

Deism یا یعنی زبان کے لحاظ Deus سے اخذ کیا گیا ہے جس کے معنی خدا کے ہیں۔ اس اصطلاح کا اطلاق عام طور پر مڑ ہوئی اور افکار ہوئی صدی کے فلاسفہ کے ایک گروہ کے دیجاتی نظریات کے اعتبار کے لیے ہوتا ہے۔ ان فلسفیوں میں سے ٹولینڈ، کولٹر، ہائینڈل، فلب اور مارگن قابل ذکر ہیں۔ ان فلاسفہ کی رائے میں خدا تمام کائنات کا خالق ہے مگر اس نے اس کو خلق کر کے خود کو اس سے بالکل بے نیاز اور علیحدہ کر لیا ہے۔ اس نظریے کی رو سے انسان کو آزادی اور ماحصل

از کوشش۔ اصطلاحات فلسفہ، ص ۳۳۳

۳۔ چنانچہ، ص ۱۵۶

3. Dictionary of Philosophy, P 248

Karen Armstrong, A History of God, P-51-94

قیصر اسلام، مآخذ، قسط کے بنیادی مسائل، ص ۳۳۵

۳۔ قرآن مجید، ص ۳۱۸

ہے اور ہذا شروع ہونے اعمال کا خود مدار ہے۔ (۱)

۲. ۳۔ الہیات (THEISM)

اس نظریے کے مطابق خدا ایک شخص اور مطلق وجود ہے اور اس سے انسان قریبی رشتہ قائم کر سکتا ہے۔ یہ نظریہ جہاں ایک طرف خدا کو کائنات سے جدا قرار دیتا ہے۔ وہاں دوسری طرف خدا کو کائنات میں حلول اور سرائیت کر وقت کے طور پر بھی مانتا ہے۔ الہیات کی رو سے خدا دنیا میں اور دنیا کے ساتھ سرگرم فعل ہے۔ اس کائنات میں جو کچھ ہوتا ہے وہ اللہ کی مشیت سے ہوتا ہے اور وہ ایشیائے قدرت صرف مشیہ الہی کو ظاہر کرتے ہیں۔ (۲)

۳. ۳۔ وحدۃ الوجود (PANTHEISM)

Pantheism کا لفظ دو یونانی الفاظ Pan اور Theos سے بنا ہے۔ Pan کے معنی "All" یعنی "کلیہ" یا "سب" کچھ اور Theos کے معنی "خدا" کے ہیں۔ (۳) مراد یہ کہ "سب کچھ خدا ہے" اس نظریے کی رو سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ سب کچھ خدا ہے اور خدا ہی سب کچھ ہے۔ یعنی کائنات خدا ہے اور خدا کائنات ہے۔ مطلق وجود مطلق تھاوری وحدۃ الوجود کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وحدۃ الوجود کا مطلب ہے وجود کا ایک ہونا اور اس کا اصطلاحی مفہوم ہے کہ سب کچھ ہر عقائد کے خلاف مطلقاً صرف ایک ہی ذات ہے اور اس ذات کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں ہے مطلقاً اور ہر موجود ہونے کے اس ایک وجود کے مطابق افعال یا حیثیات ہیں۔" (۴)

علیٰ عباس جلاپوری لکھتے ہیں:

"وحدت الوجود کا اس کی تصور یہ ہے کہ کائنات میں ایک ہی اصل اصول کا مقرر ہے، کثرت ہمیں ظاہر دکھائی دیتی ہے مادیاتی فکر کا لرب ہے۔ وجود مطلق ایک ہے اس کے علاوہ جو کچھ ہوگی ہے اس کا وجود مقبوری ہے۔" (۵)

اس نظریے کو ایرانی اور ہندوستانی فلسفہ نے فروغ دیا۔ ایرانی فلسفہ میں پارسیوں، زرتشت اور فلاطون اس نے مزید ہیں۔ ہندوؤں میں شکر پارسی وحدۃ الوجود کے داعی ہیں۔ شبلیہ کا لائیکس اور ایمر بن ابی حمزہ نے وحدۃ الوجود کو اپنے

1. W.L. RESE, Dictionary of Philosophy & Religion--Eastern & Western thoughts, New Jersey, Harvester Press, 1985, P. 144

Russell, Bertran, A History of Western Philosophy, New York, Simon & Schuster, 1945, P. 136

2. Shorter Encyclopaedia of Islam, London, Brill, 1961, P. 416

3. Dictionary of Philosophy, P. 248.

محمد عثمانی تھوری، مطلق، "موسیقی تصور مطلق" گفتگو آراہنہ، ج ۱، صفحہ ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴

قریبوں کے ذریعے فروغ دیا۔ (۱) مسلمانوں میں شیخ اکبر نجی الدین بھی عربی اس نظریے کے عظیم اور مشہور شارح ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صفات ذات کی جہن ہیں اور کائنات صفات کی جگہ ہے لہذا کائنات بھی جہن ذات ہے۔ وجود مطلق سے علیحدہ وجود نہیں ہوا۔ اور معدوم ہے یعنی اس کوئی حقیقی وجود نہیں۔ لہذا عربی نے ”امیان جہن“ سے جہن کائنات کی تشریح کی۔ (۲) لہذا عربی کے نظریے وحدۃ الوجود کی ترجمانی کا حق صہد اکبریم الخلیفی عراقی بھی فارغی، روحانی، معنوی اور حسی جہن نے ادا کیا ہے۔

۳. ۷. ۳۔ وحدۃ الوجود (PAN-EN-THEISM)

لفظی اعتبار سے Pan کے معنی All یعنی تمام یا سب کچھ، En کے معنی In یعنی میں اور Theos کے معنی پرانی زبان میں خدا کے ہیں۔ (۳) اس نظریے کی رو سے خدا ہر شے میں موجود ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ دنیا کا خود بخود وجود نہیں اور خود ہر شے میں جاری و ساری ہے لیکن اس سے یہ مراد نہیں کہ خدا کائنات کے مساوی ہے بلکہ کائنات سے عظیم تر ہستی ہے، اور کائنات کا خالق ہے، کائنات اس کی خالق نہیں۔ جس خالق کثرت میں عظیم وحدت ہے۔ (۴) مطلق کو مطلقاً حق قرار دیا، وحدۃ الوجود کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

وحدت الہیہ کا مطلب یہ ہے کہ خدا ہر شے میں صرف ایک ہی ذات ہے۔ جس طرح جہن کے جہت سورج کی روشنی میں جہت سے نظر کرنے سے ایک جگہ وجود ہوتا ہے جہن میں صرف ایک ہی وجود ہونے کے باوجود خدا ہر شے میں ہے۔ (۵) نظریہ وحدۃ الوجود، حضرت شیخ احمد سرہندی نے سب سے لڑا اور وضاحت کے ساتھ پیش کیا۔

ڈاکٹر مہدی الحق انصاری وحدۃ الوجود کی تشریح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

”شیخ احمد کے فلسفے کے مطابق وحدۃ الوجود کا بنیادی تصور یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کائنات سے بالکل مختلف اور یکین ایک غیر وجود ہے جو کسی معنی کے اعتبار سے بھی کائنات کے ساتھ متحد نہیں ہے اور وہی خدا اور کائنات میں کوئی شے مشترک ہے۔“ (۶)

I. De boer, T.J., The History of Philosophy in Islam, Translated by Edward R. John B.D., London, Iofic & co, 1965, P.75-84

۲. علی ہاس جہن پوری، اردو میں جہن پوری، صفحہ ۴۴

3. W.L. RESE, Dictionary of Philosophy & Religion, P.388

۴. کتب اصطلا حاشیہ صفحہ ۴۴

۵. مہدی الحق انصاری، ”معنی کا تصور اصطلاح“، لکھنؤ، آری انجیر، ج ۲، صفحہ ۱۸۴

S. Muhammad Abdul Haq Ansari, Dr, Sufism & Shariah, U.K, Leicester, Islamic Foundation, 1986, P.93

۸.۳۔ مسئلہ خیر و شر (CONFLICT BETWEEN GOOD & EVIL)

انسان کے تصور و حقیقت مطلق کے ضمن میں مسئلہ خیر و شر خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس مسئلے میں کیا مباحث ہیں مثلاً (الف) کیا خیر و شر دو الگ الگ، مستقل اور متضاد چیزیں ہیں یا دونوں کا درجہ و مجلس اضافی اور نسبتی ہے (ب) کیا خیر و شر کا تصور انسان کی فطرت میں لکھا ہوا ہے، اگر ایسا نہیں ہے اور آسمانی صفیوں میں بھی اسے تحسین نہیں کیا گیا تو پھر یہ کیسے معلوم کیا جائے کہ خیر کیا ہے اور شر کیا ہے۔ (ج) اگر خیر و شر دونوں کا علم فطری ہے تو اس سلسلہ میں قوموں، گروہوں اور افراد کے مابین اختلافات کیوں ہیں؟ اگر اس مسئلے کا جو پہلو خاص طور پر تصور و حقیقت مطلق سے تعلق رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر خیر و شر دونوں الگ الگ ہوا جو درجہ رکھتے ہیں تو کیا دونوں کا خالق ایک ہی ہے یا شر کا خالق کوئی اور ہے اور خیر کا خالق کوئی دوسرا؟ اگر دونوں کے خالق الگ الگ ہیں تو کائنات میں محض خیر پیدا ہوتی ہے۔ اس صورت میں جہنم اور امریکہ دونوں ماننے جائیں گے۔ لیکن اگر دونوں کا خالق ایک ہی ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خالق کائنات کو تو خیر مطلق ہونا چاہیے، اور شر کا خالق کیسے ہو سکتا ہے۔ فرشتوں کو اس نے بنا دیا تو ٹھیک بنا دیا لیکن اگر انھیں کو بھی اسی نے بنایا ہے تو مسئلہ ڈاک ہو جاتا ہے۔ محضیت ماننے کی عقل میں تو عید کا دعویٰ ہے جو ۳ ہو جاتا ہے۔ (۱) پتا چلے زمانہ قبل مسیح سے لے کر مسیح جدید تک اس مسئلہ پر ہزاروں کے ہاتھوں، دیکھوں اور فلسفیوں نے غور و فکر کیا ہے اور اپنی اپنی آراء دی ہیں۔ اسلامی مکتبہ میں کے مابین بھی یہ مسئلہ زیادتی رہا ہے۔ طے ساقبال نے اپنے خطبات میں مختلف فلسفیوں کے حوالے سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے اور خیر و شر کے مسئلے کو اپنے انداز فکر سے سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کے بنی افکار کا جائزہ، ادب و نظر تحقیق میں اپنے مقام پر پیش کیا جائے گا۔

۹.۳۔ مسئلہ جبر و قدر (CONFLICT BETWEEN DETERMINISM & FREEDOM)

جبر و قدر کا مسئلہ بھی انسان کے تصور و حقیقت مطلق کے مطالعہ میں بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ مسئلہ جبر و قدر سے مراد یہ مسئلہ ہے کہ کیا انسان غیب کی طرف سے پہلے سے مقرر کی ہوئی ایک ڈگر پر ہدایت دیا گیا ہے جس کے دروازے اختیار میں اس کا کوئی دخل نہیں یا وہ اپنے لیے خیر و شر کا انتخاب کرتا ہے یا اس کے انتخاب کرنے میں آواز ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کے اعمال کے نیک و بد ہونے یا ان پر خطاب و ثواب یا جزا و سزا مستوجب ہونے کا کیا مطلب ہے۔ ایسی صورت میں تو اسے ٹھہر دیکر جو حدیثات کی طرح غیر مسئول ہونا چاہیے۔ اگر دوسری صورت ہے، یعنی یہ کہ وہ آزاد ہے تو یہ طے ہونا چاہیے کہ اس آزادی کی کیا نوعیت ہے اگر محدود ہے تو اس کے حدود کیا ہیں، اگر غیر محدود ہے تو اس سے خدا کی وحدانیت پر حرف آتا ہے اور کائنات میں نوعیت لازم آتی ہے۔ اس کا کیا جواب ہے۔ (۲)

فلسفیوں کا ایک بڑا گروہ جس میں قدامت فلسفی، ارسطائی فلاسفہ، پندروہوی اور سولیوہی صدی کے سائنسدان ۱۷۰۰ء

الوجودی عقلی، چنانچہ اور آزاد خیال، دائیہ شامل ہیں، جبریت کا قائل ہے دوسرا گروہ جبریت کا مخالف اور اخلاقی دائرہ میں انسان کی آزادی کا قائل ہے۔ ان فلسفیوں میں قراط، اٹلاطون، ارسطو، ایتھوری، پلاسٹو، کانت، ہگلے، جان شوپنہاؤر، مل، ولیم جیمز وغیرہ اہم ہیں۔ (۱)

مسلمانوں میں جبر و اختیار کے معاملہ میں "اشاعرہ" کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہر اکل جائز ہے کہ انسان پر اس چیز کی ذمہ داری ڈال دے جو اس کی طاقت سے باہر ہو اس کے لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ بندوں کی مصلحت کے مطابق کام کرے بلکہ وہ جو چاہے کرے۔ (۲) "قدریہ" انسان کے ہا اختیار ہونے کے قائل ہیں۔ مبدع عقلی مستقر قدر کا سوچہ تھا۔ پہلی صدی ہجری میں فیثان و فثقی اور غوطہ میں اصری نے اس نظریے کی اشاعت کی۔ بعد میں قدریہ فرقہ معتزلہ میں ضم ہو گیا۔ معتزلہ قدر کے قائل ہیں اور ان کا کہنا ہے کہ انسان خیر و شر کے انتخاب میں مطلقاً آزاد ہے اور اس انتخاب کے بعد کام کرنے میں ہر طرح سے مختار ہے۔ (۳)

۴۔ مختلف مذاہب میں تصور حقیقتِ مطلق

مذہب عالم گروہی اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے یعنی الہائی مذاہب اور غیر الہائی مذاہب۔

۱۔ الہائی مذاہب

ایسے مذاہب جن کی تعلیمات کی بنیاد وحی الہی ہے، وہ الہائی مذاہب کہلاتے ہیں۔ ان کی تعلیمات اور نظریے حیات و زندگی الہائی کا انکشاف کرتے ہوتے ہیں۔ ان مذاہب میں یہودیت، مسیحیت اور اسلام شامل ہیں۔

۱.۱۔ یہودیت (JUDAISM)

یہود کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا صرف یوں کا خدا ہے اور وہی صرف اس کی جتنی اور نہات یا خدو م ہے۔ (۴) یعنی یہود کے نزدیک خدا رب العالمین کی بجائے رب بنی اسرائیل ہے۔ (۵) خدا کے بارے میں یہودی تصور ابتداء میں تو بالکل علی ایک محدود فنی تصور تھا۔ یہی کتاب میں انش کا "یہود" کا معانی اسرائیل کے فنی خدا کی حیثیت سے لکھا گیا ہے۔ لیکن پھر یہ تصور بتدریج وسیع ہوتا گیا، یہاں تک کہ یحییٰ آدم کے سمجھنے میں "تمام قوموں کا خدا" اور "تمام قوموں کا دیکن" لکھا گیا ہو گیا۔ تاہم "اسرائیلی خدا" کا فنی و انحصاری کسی نہ کسی شکل میں برابر کام کرتا ہی رہا۔ تجسم اور حویر کے اعتبار سے وہ ایک

1. Russell, Bertran, A History of Western Philosophy, P.267-283.

۱۔ ابن عربین صلی اللہ علیہ وسلم کے مذہبی مسائل قرآن مجید کی روشنی میں، ص ۱۹

۲۔ ہارون غفرانی، اللہ اور تصور خدا، ص ۱۲۵-۱۲۶

۳۔ صلی اللہ علیہ وسلم کے عقیدے، ص ۱۵۰

۵۔ محمد تقی محمد علی شاہ، مذہب و الہیاتی، ص ۱۵۰-۱۵۱، ص ۱۵۱-۱۵۲

درسانی درجہ رکھتا تھا اور اس میں غالب عنصر قہر و غضب اور انتقام و تفتیب کا تھا۔ خدا کا بار بار متشکل ہو کر نمودار ہوتا۔ مخاطبات کا تمام تر انسانی اوصاف و جذبات سے آلودہ ہوتا اور انتقام و انتقام کی شدت اور ابتدائی درجے کا تشکیلی اسلوب تواریت کے معنیوں کا حامل تصور ہے۔ خدا کا انسان سے رہتا اس نوعیت کا ہوا جیسے ایک شوہر کا اپنی بیوی سے ہوتا ہے۔ شوہر کے رہنے کی یہ عقل جو صبر سے شروع کے بعد متشکل ہوتا شروع ہوئی تھی، آخر مہذب تک کم و بیش قائم رہی۔ یہودیوں کی ہر گز ادبی ہر خدا کے غضب کا اظہار ایک غضب ناک شوہر کا ہے جو اپنی بیوی کو اس کی ایک بیوقوفی یا لاوارہ ہو۔ یہ اسلوب عقلی اظہار رکھتا ہی سوثر اور شاعرانہ کیوں نہ ہو لیکن اس میں شک نہیں کہ خدا کے تصور کے لیے ایک ابتدائی درجے کا طبع ترقی یافتہ تصور ہے۔ (۱)

انسان کو اپنے بارہوئے میں یہودی مذہب کی دنیا و خدا کی وحدانیت کو قرار دیا گیا ہے اور لکھا گیا ہے کہ یہودیت وہ فرقہ ہے جو جو حد پر عقیدہ رکھتا ہے اور زندگی پر اس کے کلی اثرات کو قبول کرتا ہے۔ (۲) مولیہ دینی مہاجر و یہودیت کے تصور خدا پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

”یہودیت کی روح خدا کا تمام قوت کا سرچشمہ اور جوہر ہے۔ وہ کائنات کا خالق اور مقرر ہے۔ تمام اس کا تحقیق کردہ ہے اور تواریخ پر مبنی، واسطہ تک اس کا کارنامہ ہے۔ اس کی تواریخ صرف اس کے ارادے سے ہی نمودار ہیں۔ وہ جو جانتا ہے کہتا ہے۔ وہ قادر و مطلق اور عالم کل ہے۔ وہ ہر نامت، ہر بصارت اور علم و دینی ہے۔ وہ ابتدائی اور زمان و مکان سے ماوراء ہے۔“ (۳)

یہودیت میں خدا کی انسانی صورت اور صفات کا تصور بھی پایا جاتا ہے:

خداوند تعالیٰ مہیب ہے۔ وہ تمام زمین کے اوپر بادشاہ ہے۔

(زبور ۱۰۴: ۵)

میں نے خداوند کو اس کی کرسی پر بیٹھے دیکھا اور سارا آسمانی لشکر اس کے پاس اس کے داہنے ہاتھ اور بائیں ہاتھ کھڑا تھا۔

(اسلامیج ۴۲: ۱۹)

خداوند کا تخت آسمان پر ہے اس کی آنکھیں دیکھتی ہیں، اس کی نگاہیں بنی آدم کو آزماتی ہیں۔

(زبور ۱۱۳: ۵)

اسلامیج ۴۲: ۱۹ اور زبور ۱۱۳: ۵ کی رو سے:

مولیہ دینی مہاجر، یہودیت قرآن کی روشنی میں اسلام اور اسلام کے پہلے ۱۹۸۰ء

یہود کے تصور خدا میں خدا سے خلق بعض انجیلی عجیب و غریب اور مضحکہ خیز باتیں بھی پائی جاتی ہیں مثلاً:

- خدا کا بدی کرنا (خروج ۳۲: ۱۳، ۱۴)
- خدا کا دم کے کی نری ہونا (ہرمیاہ ۵: ۱۸)
- خدا کا بیٹ ہونا، بچہ گولہ، بوز جا ہونا (یسعیاہ ۴۶: ۳، ۴)
- خدا کی زوجہ ہاں ہونا (ہرمیاہ ۳: ۱۴، ۱۵)
- خدا کا دم کرتے تھک گیا، داس نے آرام کیا اور تازہ دم ہوا۔ (خروج ۳۱: ۱۷، ۱۸)

۱.۲۔ عیسائیت (CHRISTINITY)

عیسائیت میں تصور خدا کا ارتقا کی جائزہ لیتے ہوئے مولانا ابوالکلام لکھتے ہیں کہ جب سمجھ تو آئی رحم و رحمت اور خود بخوشی کا ایک نیا تصور لے کر آئی۔ اب خدا کا تصور تو ہمارے بادشاہ کی طرح قہر آلود تھا، نہ دلچسپ و غیرت میں ڈوبے ہوئے شہرہ کی طرح سخت گیر تھا، بلکہ باپ کی محبت و شفقت کی مثال نمایاں کرتا تھا۔ مجسم و متحرک کے لحاظ سے منجلی تصویر کی طرح انسان ہی تھی جہاں تک یہودی تصور پہنچتا تھا مگر جب منجلی عقائد کا ردی انسان پرستی کے تصوروں سے اجزاج ہوا تو اس کا علم غلط، (باپ، بیٹا اور روح القدس) کا رد اور کج پرستی کے تصورات چھانگے اور اسکندریہ کے فلسفہ میں انسانی تصور میرا بننے سے منجلی انسانی تصویر کی شکل اختیار کر لی۔ اب سمجھ کو بہت پرستوں کی بہت پرستی سے تو انکار تھا، لیکن طوطا اپنی بہت پرستی پر کوئی اعتراض نہ تھا۔ میٹرونا کے قدیم بہت کی ہکد اب ایک نئی منجلی میٹرونا کا بات تیار ہو گیا۔ یہ خدا کے فرزند کو گواہی میں لیے ہوئے تھی اور ہر داغ و عقائد منجلی کی جبین یا زکا سمجھ طلب کرتی تھی۔ غرضیکہ قرآن کا جب نزول ہوا تو منجلی تصور دم و رحمت کی پوری فطرت کے ساتھ اس کا علم غلط، کھنڈ اور مجسم کا ایک ٹھوس "اشرافیہ" تو حیدی "تصور تھا۔ (۱)

آج بھی عیسائی عقیدہ و شکلیت کے قائل ہیں یعنی باپ، بیٹا اور روح القدس۔ عیسائیت کے عقیدہ میں باپ سے مراد خدا کی ذات ہے، بیٹے سے مراد خدا کی صلیب کلام ہے جو یسوع مسیح علیہ السلام کے انسانی جسم میں حلول کر گئی تھی اور وہ خدا کا بیٹا کہلاتا ہے۔ روح القدس سے مراد باپ اور بیٹے کی صلیب حیا اور صلیب محبت ہے۔ (۲)

عیسائیت کا خدا انجیلی ہے۔ محمد نامہ تحقیق میں خدا انجیلی حوالے سے بات کرتا ہے۔ عیسائی ایک ذلی بادشاہ یعنی دامت خدا پر یقین رکھتے ہیں، لیکن ساتھ ہی اُن کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ خدا ایک تہریستی ہے، تین الگ الگ شخصیتوں کی حامل یعنی باپ، بیٹا اور روح القدس۔ عیسائیوں کے نزدیک خدا تین بنیادی خصوصیات والی شخصیت ہستی بھی ہے۔ یہ خصوصیات، معرفت

کل، دھار اور ہر جگہ موجود ہوتا ہیں۔ یہ سائنیت کے تصور میں، خدا اولین محرک یا بے علت، علت ہے۔ وہ خالق ہے، ایجاد، تخلیق، مخلوق سے محبت کرنے والا، عادل، مہربان، مہم دور، انہی اور ابدی ہے۔ خدا دنیا کے ہر شخص سے محبت کرتا ہے۔ محبت خدا کا عظیم ترین اظہار ہے۔ خدا محبت ہے اور محبت میں زندہ رہنے والی ہر شے خدا کے ساتھ اور خدا ان کے ساتھ رہ رہا ہے۔ (۱) خدا حضرت یسعیؑ میں خود پورے کا پورا تھا۔ کچھ انسانی وجود میں خدا کی حقیقت ہے۔ یعنی لفظ، سوچ اور شعور۔ خدا تمام ناموں اور صورتوں سے پاک تر، خدس و افسوس سے جس نے بطور باپ حضرت یسعیؑ کی گہرائیوں میں خود کو قرعہ فی طور پر پیش کیا۔ حضرت یسعیؑ ”... باپ خدا کی جیسے“ ہیں۔ (۲)

یہ سائنیت کے تصور خدا میں، خدا کی وحدانیت جاننے کا دعویٰ کیا جاتا ہے مگر یہ خدا، باپ، بیٹا اور روح القدس سے کل کر ایک وحدت ہے اور یہ وحدت ناقابل تقسیم ہے۔ اس لیے مولانا ابوالکلام آزادؒ نے تصور خدا کو ”اشرافیہ“ قرار دیا ہے۔ (۳)

۳.۱.۳۔ اسلام (ISLAM)

مسلمانوں کی مقدس الہامی کتاب قرآن مجید ہے۔ اور مسلمانوں (اسلام) کے تصور حقیقت مطلق کا نام خدا صرف اور صرف قرآن پاک ہے۔ لہذا ہم اسلام کے تصور حقیقت مطلق کو سمجھنے کے قرآن مجید ہی کا سہارا لیتے ہیں۔ قرآن مجید نے اہل ہادی سے کوئی بحث نہیں کی، یعنی خدا کی چیزوں سے بنا ہے، ہم اس کے حقائق کو نہیں کہہ سکتے۔ صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ مطلق ہے۔ خود کی بھی نہ جانے کتنی قسمیں ہیں اور وہ کون سی قسم ہے اور اس پر مستزاد مطلق کا لفظ ہے جس کے بعد ہم کسی طرح اس کا قصیدہ (۴) نہیں کر سکتے۔ (۵) قرآن مجید کا اصل موضوع صفات ہادی ہے۔ کیونکہ اہل ہادی تو انسان کی دھڑوں اور فہم سے ماوراء ہے۔ اس کی صفات کے مظاہر انسان کی گرفت میں آتے ہیں اور وہ خدا کے بارے میں تصور ان کی مدد سے قائم کر سکتا ہے۔ (۶)

اول میں ہم چھ آیت قرآنی کے ترجمے کی مدد سے دیکھتے ہیں کہ اسلام نے حقیقت مطلق کا کیا تصور پیش کیا ہے۔

1. The New Encyclopedia Britanica, V-3, P-280-281

۲۔ مولانا محمد امجد علی صاحب مدظلہ العالی، ترجمہ: ”یہ کہیے“

۳۔ مولانا محمد امجد علی صاحب مدظلہ العالی، ترجمہ: ”قرآن کی روشنی میں خدا اور انسان کا تعلق“، ص ۱۹۹

۴۔ ابوالکلام آزادؒ، ترجمان القرآن، ص ۱۱۱۔ اصل ص ۱۱۰

۵۔ خدا کا حال نے اپنے تجربے کے لیے خود کی تعبیر کی ہے۔ اس پر بحث اپنے مقام پر آئے گی۔

۶۔ ابن عربی صمدی، فلسفہ کی بنیادی مسائل، قرآن مجید کی روشنی میں، ص ۱۱۰

۷۔ ابن عربی صمدی، بنیادی مسائل، ”مطلق“، ص ۱۱۰

۸۔ ابن عربی صمدی، کتاب مذکورہ، ص ۱۱۰

اس تصور میں منطقی یا فلسفیانہ انسانی سوچ گئی نہیں بلکہ حقیقت منظر کا یہ تعارف تو خود حقیقت منظر کی ادائیگی ہے۔
 اللہ کے سوا کوئی ہی نہ ہو گی نہیں۔ وہی جیتا ہے اور سب اس کے ہمارے جیتے ہیں۔ اس کو نہ انگ آتی ہے نہ ننگ۔ آسمانوں
 اور زمین میں جو کچھ ہے سب اس کا ہے۔ کوئی ایسا ہے جو اس کے سامنے ظہیر اس کی اجازت کے بغیر نہ کر سکے۔ جو
 لوگوں کے درجہ ہے اور جو ان کے پیچھے ہے وہ سب کو جانتا ہے اور وہ اس کے علم کے منہ کا سامان نہیں کر سکتے مگر جتنا
 وہ جانتا ہے۔ اس کا تخت آسمانوں کو اور زمین کو سائے ہوئے ہے۔ آسمانوں اور زمین کی گرائی اس کو تنہائی نہیں اور وہی
 اوپر اور نیچے ہے۔

(الہبرہ: ۲۵۵)

وہ اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ محبوب اور حاضر ہر جگہ کا سنے والا ہے۔ وہی رحمان اور رحیم ہے۔ وہ اللہ ہی ہے
 جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ ادا داتا ہے نہایت مقدس، ہر اس امر مطابق، اس میں رہنے والا، نگہبان، سب پر غالب، ہر قسم
 پروردگار کرنے والا اور نہ اس پر ہر جگہ والا۔ پاک ہے اللہ اس طرح سے جو لوگ کر رہے ہیں۔ وہ اللہ ہی ہے جو
 تخلیق کا منصوبہ بنانے والا اور اس کو نفاذ کرنے والا اور اس کے مطابق صورت گیری کرنے والا ہے۔ اس کے لیے
 ہر چیز نام چلا۔ ہر جگہ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ اس کی تسبیح کر رہی ہے اور وہ نہ دست اور نہ حکم ہے۔

(المشر: ۲۲-۲۳)

وہی تمہارے ہاں کو نشیمن والا ہے۔ بندوں سے محبت کرنے والا ہے۔ نہی کی شان والا ہے۔ جو چاہتا ہے کر دیتا ہے۔

(مروج: ۱۶-۱۷)

اور کوئی چیز نہیں، جو اس کی ہماری تسبیح نہ پڑھتی ہو۔

(بنی اسرائیل: ۲۳)

اور آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے سب اس کے زیر فرمان ہے۔

(آل عمران: ۸۳)

آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اس کی ہے۔

(الہبرہ: ۱۱۳)

اس کی امانت کے سوا ہر شے لاپتہ ہے۔ اسی کے ہاتھ میں فیصلہ کی طاقت ہے۔

(قصص: ۸۸)

اس کے ہاتھ کوئی چیز نہیں اور وہ سنے والا اور سمجھنے والا ہے۔

(شوری: ۱۱)

اور اگر اللہ تجھے سمیت بچھائے تو اس کے سوا اس کا زور کرنے والا کوئی نہیں۔ اور اگر وہ تیرے ساتھ بھلائی کرے تو
 اس کے فضل و کرم کو کوئی روکے والا نہیں۔ اچھے بندوں میں سے جسے چاہے اسے فضل سے محروم کرے اور وہی گناہوں

کو سناٹا کرنے والا دم کرنے والا ہے۔

(پطرس: ۱۰۷)

اور (خدا) نے ہر شے کو پیدا کیا۔

(تھامس: ۱۰۷)

تھم (ماکیہ) اٹھ ہی کے لیے ہے اس کے سوا کسی کے لیے نہیں۔

(یوسف: ۳۰)

علم تو صرف اٹھ کے پاس ہے۔

(احقاف: ۲۳)

یہاں میرا رب مجھے چاہتا ہے، رزاقی شکار دہرا رہا ہے اور (شے چاہتا ہے) لکھ کر دیتا ہے۔

(سفر: ۳۶)

اور، چہرے (سب کے سب) اٹھ کے لیے ہی قیام کے ساتھ گمان نہ پلاؤ۔

(عزرا: ۱۸)

وہی زندگی اٹھ ہے، وہی موت دیتا ہے۔

(احقاف: ۱۵۸)

اٹھ کے ساتھ کوئی نہیں، وہ اپنی مثال میں بیکار ہے۔

(تھامس: ۵۰)

یہاں اٹھ ہی صاحب تہ ہے، تھم ہے۔

(زمر: ۵۸)

ہمارے رب کی چٹان بہت بلند ہے اس نے گناہ کو بڑی طاقت کی کوہ ادا۔

(عزرا: ۳)

ان آیات کی روشنی میں ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمانوں کے پاس حقیقت، مظہر کا تصور وہی ہے جسے اٹھ کے پاس سے پیش

کیا گیا ہے (۱) اسلام میں اٹھ تعالیٰ کی ذات، دھن اور تھم اور کریم بھی ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ شہید، احباب بھی ہے۔ وہی

کائنات کا خالق، مالک اور فرماں روا ہے، وہی پروردگار، انسانوں کا سمیور، رزاق، حاجت روا اور قاتل نواز ہے، ہر شے کا

جاسنے والا، دیکھنے والا اور سننے والا ہے، زندگی اور موت اسی کے ہاتھ میں ہے، اُس کا کوئی ہمسر نہیں، وہ بے نیاز ہے۔ وہ

آقا نہیں لیکن اُس کی نہ پوری ہے، نہ والا وہ اُس کے حضور کوئی سفارشی نہیں۔ وہ اپنی ذات و صفات اور افعال میں بیکار ہے۔

بیکار تو حید ہے اور تو حید ہی اسلام کے تصور و حقیقت مطلق کی جان ہے۔ مسلمانوں کے تصور باری تعالیٰ میں، اٹھ ایک ہے اور

اس کی ذات و صفات اور افعال میں کوئی شریک نہیں۔ (۱) میں وہی معبود ہے۔ سورۃ اخلاص میں اس تصور کا اظہار لہجۂ تبلیغ اعلیٰ میں ہوا ہے:

کہہ دیجئے (اے نبیؐ) ہر ایک ہے۔ اللہ ہے ہر ہے۔ اس سے کوئی بڑا اور نہ وہ کسی سے بڑا اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔

(اخلاص: ۵۔۷)

اس سورۃ کے ذریعے مشیت و شہید اور کثرت پرستی کی ہر ایک کی تردید کی گئی ہے۔ (۱)

تصورِ حقیقت مطلق کے ضمن میں قرآن نے جو راہ اختیار کی ہے وہ ایک طرف تو حزیہ کو اس کے کمال اور بے پناہی دیتی ہے، دوسری طرف قطعیں سے بھی تصور کو پچالے جاتی ہے۔ وہ ضرور اہتمام صفات اور افعال کا اثبات کرتا ہے۔ مگر ساتھ ہی مشابہت کی قطعاً نفی بھی کرتا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے: خدا حسن و طہری کی ان تمام صفاتوں سے جو انسانی فکر میں آ سکتی ہیں متصف ہے۔ وہ زکوہ ہے، قدرت والا ہے۔ پالنے والا ہے، رحمت والا ہے، دیکھنے والا، سننے والا، سب کچھ جاننے والا ہے۔ اور ہر اچھی چیز میں، بلکہ انسان کی ہول چال میں قدرت و اختیار اور ارادہ و فعل کی جتنی شان و تعظیم ہے، انھیں بھی پالا جاتا ہے۔ استعمال کرتا ہے مثلاً خدا کے ہاتھ ٹھک نہیں (المائدہ: ۶۴) اس کی حکومت و کبریائی کے امانے سے کوئی کشت پابہر نہیں (البقرہ: ۲۵۵) لیکن یہ بھی صاف صاف اور بے شک لفظوں میں کہہ دیتا ہے کہ اس سے مشابہت کوئی چیز نہیں جو تمہارے تصور میں آ سکے، وہ وہیم المثال ہے (الشوری: ۱۱) تمہاری نگاہ سے پائی نہیں سکتی (الاحقاف: ۱۰۳) تم اس کے لیے اپنے تخیل سے مثالیں نہ کرو (اعل: ۷۳) میں ظاہر ہے کہ اس کا زکوہ ہونا ہمارے زکوہ ہونے کی طرح نہیں ہو سکتا۔ اس کی ہر دگاری ہماری ہر دگاری کی طرح نہیں ہو سکتی۔ اس کا دیکھنا، سننا، چاہنا، یہاں نہیں ہو سکتا جس طرح کہہ سکتے، سننے اور جاننے کا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ اس کی قدرت و عقل کا ہاتھ اور جلال و امانے کا عرض ضرور ہے، لیکن بقایا اس کا مطلب وہ نہیں ہو سکتا جو ان لفظوں کے مدلولات سے ہمارے ذہن میں مشکل ہوئے لگتا ہے۔ (۲) لہذا قرآن مجید کے طرزِ بیان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسی ذات کو مانا ہے جو تمام اعلیٰ صفات، اہم و قدرت، حکایت و مہربانی، شفقت و جبر و رب و علم، سب کی حامل ہے اور یہ صفات صرف ایک محرک، ایک علو، اعلیٰ یا ایک قوت اور قانونِ فطرت پر تخلیق نہیں ہو سکتیں۔ یہ آسانیِ تحریف ان کے ضمنِ احاطہ میں نہیں آتی۔ یہ صفات سبہ حال خدا ہی کی صفات ہیں، جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا ایک شخص ذات ہے، مگر خدا کیا ہے؟ یہ ہم نہیں بتا سکتے۔ اگر کوئی ہم سے پوچھے کہ ذات کے پچھلے بجز خدا ہی کے آسان سے نیچے کے آسان پر معجزات کے حاملوں کو کمال کرنے کے لیے کس طرح آتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ہاں میں معلوم ہے کہ وہ آتا ہے لیکن کیسے آتا ہے یہ کیفیت میں معلوم نہیں۔ وہ بیضا ہوا ہے عرض پر لیکن اس کی کیفیت ہم نہیں جانتے، ہم یہ جانتے ہیں کہ ہم اسے نہیں

دیکھتے ہیں۔ دیکھتا ہے لیکن یہ کہ نہیں سیکھ کر، کس طرح سے نہیں دیکھتا ہے۔ (۱)

۱. ۳. ۱. ۳۔ مسلم فلاسفہ کا تصور حقیقت مطلق

یحیٰی یقوب الکندی:

یحیٰی یقوب الکندی مطلق اصول سے، واسطہ اور معیار کی طرح واجب الوجود کی وحدت کا قائل تھا۔ وہ عقل کو علم کا حجاب دیر نہیں گردانا تھا مگر اسے مذہب سے ہم آہنگ کرنا چاہتا تھا۔ اس کے تصور ذات ہادی تعالیٰ کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات بسیط ہے اور وہ ناقابل تقسیم، ناقابل تحلیل، ناقابل ترکیب ہے۔ وہ موجودات سے متحد ہے، وہ تمام کائنات کا محرک اصلی ہے۔ وہ وحدت مطلق ہے اور وحدت کے سوا کچھ نہیں۔ اس کے سوا ہر ایک شے متحد ہے۔ وجود ہادی تعالیٰ کے براہین کا انحصار طبیعت پر ہے اور آخری علت یا علت العلل وہ خود ہے، وہی مؤثر حقیقی ہے۔ ہر شے مرکب اور متغای ہے لیکن اللہ ہی وہ اور غیر متغای ہے۔ اس لیے صرف وہی ازلی اور ابدی ہے۔ (۲)

ابوبکر محمد بن زکریا الرازی:

ابوبکر محمد بن زکریا الرازی کے تصور الوجودیت کے مطابق اللہ کی حکمت کامل ہے۔ بے مقصدیت کا اس کے ہاں گذر نہیں۔ جس طرح آفتاب سے نور نکلتا ہے، اسی طرح اللہ سے حیات کا تصور ہوتا ہے۔ وہ کامل اور خالص عقل ہے۔ روح سے زندگی صادر ہوتی ہے۔ وہی ہر شے کا بیدار کرنے والا ہے، اس کے اختیار میں سب کچھ ہے اور کوئی شے اس کی مرضی کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ وہ ہر شے کا علم رکھتا ہے لیکن روح صرف اسے جانتی ہے جس کا تجربہ رکھتی ہے۔ اللہ کو معلوم تھا کہ روح مادے کی طرف ہٹنے لگی اور مادی لذتوں کی طلبگار ہوگی۔ چنانچہ جب روح مادے سے وابستہ ہوئی تو اللہ نے اپنی حقیقت کاملہ سے اس کو ہٹانے کا آلہ ترین عقل مصفا کی۔ پھر روح کو ذکاوت اور قوت عقلیہ مصفا کی، لیکن وجہ ہے کہ روح کو اپنی اصل دنیا یاد ہے اور اسی لیے وہ جانتی ہے کہ جب تک وہ اس مادی دنیا میں ہے، وہ درود عالم سے آزاد نہیں ہو سکتی۔ مطلق اور ابدی برہمت اسی دنیا میں ہے، اسی لیے وہ ہاں بچنے کی آرزو محسوس ہے اور مادے سے جدا ہو کر عقلی وہ اس ابدی سعادت کے جہان میں پہنچ سکتی ہے۔ (۳)

۱۔ ابن الکلام آزاد ترجمان القرآن، ص ۱۶۹

2. De Boer T.J., The History of Philosophy in Islam, P.83

مولفین محمد صالح بن علی علیہ السلام، ترجمہ: ڈاکٹر محمد رفیع الدین، انگریزی، انجمن اکیڈمی، ۱۹۸۷ء، ص ۱۶۹

3. De Boer T.J., The History of Philosophy in Islam, P.123

محمد علی محمد بن زکریا، مسلم فلسفہ میں مذکور تصور بقول قرآن، ترجمہ: محمد رفیع الدین، ۱۹۸۷ء، ص ۱۲۳

ایوانصر محمد القادری:

القادری کے نزدیک تمام شیاؤں یا فاعلین ہیں یا واجب اور کوئی صورت نہیں ہے۔ اسباب وعلل کا سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا اس لیے ایک ایسی حقی ضروری ہے جو واجب الوجود ہو۔ وہی اللہ کی ذات ہے جو ازل وابدی ہے اور تغیر سے بری، کامل، بکانی، مطلق، بصر محض ہے، ہر دلیل سے باور، کیونکہ وہ خود ہر شے کی دلیل ہے۔ وجود اور حقیقت اس میں ایک ہو جاتے ہیں۔ اس میں قصہ کا گزرفشیں۔ وہ واحد، قدیم اور حقیقی وجود ہے۔ اس کی کوئی توصیف نہیں ہو سکتی کیونکہ سب کلمات اس کی ذات میں ایک ہو جاتی ہیں۔ ذات باری کے سامنے ہمارے تصور کی وہی حالت ہے جو نور آفتاب کے سامنے حاروں کی۔

قادری نے کائنات کی تخریج نظریۂ اہلناتاق وصدور سے کی۔ اس کے مطابق اللہ کی ذات سے ہمیشہ اس کی شے پیدا ہوتی ہے۔ تخلیق کا سرچشمہ اس کاظم ہے۔ سب سے ازل عقل کل یا مازی کل، صادر ہوئی پھر اس عقل سے عقل جانی، اسی طرح اس عقل نے عقلیں۔ دوسری عقل فعال ہے۔ ہر عقل سے ممکن چیزیں صادر ہوئیں۔ اگلی عقل، جس اور صورت، آخری عقل، عقل فعال ہے جو عجب قری ملک پر نظر ہے اور مرضی اجسام نفس اور صورت کی خالق ہے۔ افلاک اس ہیں سب سے پہلے قوت قری ملک ہے۔ تمام افلاک مل کر ایک سلسلہ بناتے ہیں کیونکہ تمام موجودات میں ایک وحدت ہے جو ذات الہی کی وحدت کا عکس ہے۔ اس طرح صورت ترتیب سے بدل گئی ابھی لمبا اس ہے۔ (۱)

ابن مسکویہ:

ابن مسکویہ نے وجود و توحید الہی پر زیادہ تر بحث اپنی حرکت افلاک اور کتاب "الغز لا مغز" میں کی ہے۔ ابن مسکویہ کے تصور الہ کا سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اس کے افکار و خیالات اسما ساتھ وحی اسلام کے زیادہ مطابق ہیں۔ تصور باری تعالیٰ میں اس کے افکار کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام موجودات کا محرک ازل اللہ تعالیٰ کی حیثیت ہے۔ اللہ کی سب سے خاص صفات وحدانیت، ابدیت اور لامحدودیت ہیں۔ طویل بحث کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وجود الہی کے اثبات کا واحد طریقہ طبعی استدلال ہے۔ اللہ نے سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا جو عقل فعال ہے، ابدی اور کامل ہے، مگر ذات الہی کے متقابل غیر کامل ہے۔ اس کا صدور مسلسل ہے۔ اس سے دو بار افلاک پیدا ہوئی جو عقل کی طرح کامل بننا چاہتی ہے۔ اس لیے اس سے فرور ہے۔ اس کمال کے لیے حرکت کی ضرورت ہے۔ نتیجے میں افلاک اور گرات اجسام پیدا ہوئے اور ہر ایک اپنے سے اعلیٰ کی رفتار کرتا ہے۔ اسی سے یہ حرکت اور گردش کا نظام ہے۔ ہمارے اجسام اور خالق عالم کے درمیان واسطوں کی طویل زنجیر ہے۔ اسی صدور سے کائنات میں نظم و ترتیب ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس صدور کو روک دے تو کوئی شے وجود میں نہیں

آ سکتی۔ خالقِ عالم نے سب کچھ عدمِ محض سے پیدا کیا۔ (۱)

ابنی بیٹا:

ابنی بیٹا اپنے نظریے وجود میں دیگر مسلم فلاسفہ سے الگ نہیں۔ کاراپی کی طرح وہ بھی اعمالی نظریے رکھتا ہے، یعنی ذاتِ الہی سے عقلی ازل، جس سے عقلی جانی اور ملک ازل صادر ہوئے، یہاں تک کہ وہ یہ بدبوجب دوسری عقلی احوال صادر ہوئی جو مجموعہ قمری ملک پر مشتمل ہے، وہی روح القدس ہے اور ازل اسے عالم کو خبر دینے والی قوت ہے۔ اس نظریے سے برعکاس، اوسط طالعیسی، نو افلاطونی اور اسٹوکی نظریے میں قرآنی پیدا ہوا۔ اس اعمالی نظریے کی بعض خامیوں کو ابنی بیٹا نے ”ذاتِ وجود“ کی مشہور بحث سے دور کیا کہ اللہ کی مستحق علی دو واحد مستحق ہے، جو مطلقاً بسط ہے، جہاں ذاتِ اور وجود اور عناصر نہیں بلکہ عنصر واحد ہے، دونوں میں وہاں کوئی فرق نہیں اور دونوں کی حقیقت ایک ہے جبکہ بقیہ تمام موجودات کی دوہری فطرت ہے یعنی ذاتِ الگ اور وجودِ الگ ہے۔

ابنی بیٹا کے نزدیک تخلیقِ عالم ایک عقلی ضرورت ہے کیونکہ عالم کا نقشہ ذاتِ باری تعالیٰ میں ازل سے موجود ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کو تمام موجودات اور کائنات کا علم مثالی اور اعمالی طور پر پہلے سے ہے۔ نفس اور صورتوں میں تحدید کی اصل مادہ ہے لیکن انفرادی وجود کی اصل مادہ نفس، اللہ کی ذات ہے جو وجودِ عالم کرنے والا ہے۔ (۲)

فخرانی:

امام فخرانی نے فلسفے کی زبردست تردید کی۔ ان کی کتاب ”تہذیب“ اس موضوع پر ہے، مگر یہ تردید پورے فلسفے کی نہیں ہے، نہ اس کے تمام علوم اور تمام مسائل کی، جیسا کہ عموماً سمجھا جاتا ہے۔ دراصل فخرانی کی تردید کا تعلق بیشتر فلسفے کی اہمیات سے ہے۔ فخرانی نے جن ہیں مسائل کی تحلیل کی ہے، ان میں سے اکثر کا تعلق ذات و صفاتِ باری تعالیٰ سے ہے۔ فخرانی کہتے ہیں کہ اللہ نے اپنے ازل ارادے سے دنیا کو ایک مقررہ وقت پر پیدا کیا۔ اس بات میں متعلق کے اصولوں سے کوئی تضاد نہیں ہے۔ اصل دعوای یہ ہے کہ فلاسفہ نے اللہ کے ارادے کو انسان کے ارادے پر قیاس کر لیا ہے جبکہ علمِ الہی اور علمِ انسانی میں وہ تضاد لحاظ سے غلط کرتے ہیں۔ فخرانی اسی کو فلاسفہ کا خدا بنیہ کہتے ہیں۔ اسی طرح عقلی زمان و مکان اور حرکت کو مرتبہ بھی سمجھتے ہیں اور ساتھ ہی زمانے کو لامتناہی اور مکان کو متناہی بھی کہتے ہیں۔ یہ الگ الگ بنائے کہاں کی متعلق ہے۔ فرضِ حدود و عالم اور تقدیمِ عالم کے فلسفیانہ نظریے کو فخرانی نے مضبوط دلائل سے باطل کیا اور اسی طرح اللہ تعالیٰ

۱. De Boer T.J., The History of Philosophy in Islam, P.123

۲. نقلی، ابنِ عربین کا فلسفہ اسلام، ص ۳۰۶-۳۰۷

۳. محمد اسلام بھٹی، انکشافِ اسلام، ص ۳۰۷، مکرانی، تعلیمی یک، ص ۱۸۹، ص ۳۳۰-۳۳۱

کے اجماعی علم اور خبر روحانی کے فلسفیانہ نظریات کو باطل کیا۔ (۱)

اسم غزالی اور خبر کی تفریق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو ایک ہے جو تمام مخلوق کا خالق ہے۔ وہ لاشریک ہے ہوتا اور نہ کیا کے زمانہ ہے۔ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہتی رہے گا۔ نزل کا ایداس حق کا جو تخلیق ہے۔ یہ قائم بذات اور ممکن بذات ہے۔ یہ وجود بذات خود ہے جو ہر ہے نہ عرض۔ وہ کسی وجود میں نہیں سا تا اور نہ کسی وجود سے مشابہ ہے۔ اس کی اصل وحیہ کوئی نہیں۔ اس کی ذات ہے چنان و چرا ہے۔ ہمارے قواعد و تجلیات میں جو کچھ آتا ہے یا آسکتا ہے وہ ان سب سے بالاتر ہے، کیونکہ یہ جو خود تجلیات کا بھی صانع ہے خود ہی اور بزرگی اور کی وحشی سے اس کا کوئی تعلق نہیں کیونکہ خود یہ صفات بھی سرور و ربوبیت سے محقق ہیں جن سے اس کا وجود محض ہے۔ وہ نہ کسی جگہ پر ہے اور نہ ہی اس کے لیے کوئی جگہ مقرر ہے اس دنیا میں جو کچھ ہے وہ عرض کے ماتحت ہے اور عرض اپنی اس کی مرضی اور ارادے سے مقرر ہے۔ وہ عرض سے کہیں اپنی ہے۔ ایسے نہیں جیسے کوئی جسم کسی جسم پر رکھ دیا جائے کیونکہ وہ کوئی جسم نہیں اور نہ ہی عرض اس کو اٹھائے ہوئے ہے، بلکہ عرض صرف اس کے جسم کے مطابق ایک جگہ قائم ہے۔ اس کی ذات کی صفت آج بھی وہی ہے جو عرض کو بنانے سے پہلے تھی اور آج بھی ایسا ہی رہے گی۔ گردش و ارتداد باقی عالم کا اس کی ذات سے کوئی تعلق نہیں۔ (۲)

غزالی اللہ کی صفات سے بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خدا کے لازمی وابدی ہونے کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ اس کی اصل پاک زمانی ہے اور نہ زمانہ کی وہ کہ جو کرب مکان سے وجود میں آتا ہے بلکہ وہ خود خالق ہونے کی وجہ سے قدرت و زبان کے حدود اطراف سے باہر اور مستغنی ہے۔ ہاں اسی طور مکان کے متعلقہ کائنات کا علاقہ بھی اس پر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جرات والے اسے بطور واس کا اپنا کوئی وجود نہیں۔ (۳)

ابن رشد:

ابن رشد نے ایک طرف غزالی کی تردید فلسفہ کے متعلق فلسفہ کا زبردست دفاع کیا اور دوسری طرف قرآن کریم کے مطابق استدلال کو نہایت باریکی کے ساتھ سمجھ کر اس سے فلسفہ اور قرآن کریم کے محتاج میں یکسانیت اور ہم آہنگی پیدا ہوئی۔ (۴)

ابن رشد کی تصور حقیقت مطلق کا مفہوم یہ ہے کہ عالم مخلوقات ایک کامل اور منظم نظام ہیں۔ جس میں کہیں رخنہ نہیں۔ اس کے قواعد میں منظم اور بہترین ضابطے میں کارفرما ہیں اور ایک صانع کی الامور و حکمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام میں سمیت اور حقیقت ایک حقیقت ہے۔ مخلوقات میں کوئی شے بغیر سب کے وجود میں نہیں آتی۔ مخلوق کا سلسلہ آخر خلج

۱۔ محمد باقر عابدی، ذکر مسلم فلسفہ میں ابن رشد کا تصور لغزش قرآن، ج ۲، صفحہ ۷۷

۲۔ علی نقوی، الغزالی، ج ۱، ص ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰

۳۔ قیصر الاسلام، حاشیہ، فلسفہ کے بنیادی مسائل، صفحہ ۵۷

۴۔ محمد باقر عابدی، ذکر مسلم فلسفہ میں ابن رشد کا تصور لغزش قرآن، ج ۲، صفحہ ۷۷

اولیٰ پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ جو اللہ کی ذات ہے۔ تحقیق کا یہ مسلسل عمل رہائی ہے کوئی اٹھائی بیٹھیں، اس لیے کہ تحقیق یہ ہی نہیں کہ کسی شے کو اللہ نے پیدا کر دیا ہے بلکہ ہر شے کو اس کی قدرت کے تحت تدبیری ترقی و تدریج کی راہ سے اپنے کمال تک پہنچی ہے اس لیے جو مصنوعات میں خود فکر نہ کرے بلکہ ان کے اسباب کا منکر ہو وہ مصنوع کا علم بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ اللہ تعالیٰ کے افعال کو انسان کے لحاظ سے پہنچ میں دیکھا جاسکتا ہے: تحقیق ہزار سال انجمن، تقدیر، انصاف اور حشر۔ اسی طرح خالق و مخلوق کے رشتے سے اللہ تعالیٰ کی سات صفات اساسی ہیں: علم، حیات، قوت، دارا، مدبر، معز، ناصر اور کرام۔ یہ انسانی صفات ہیں، جو صفات الہی کی صورت میں مطلق حقیقت رکھتی ہیں۔ صفات الہی میں بھی رشد کا توقف یہ ہے کہ ان کا اقرار چاہیے نہ انکار بلکہ قرآن پاک کے لفظی معنی کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ (۱)

مسئلہ:

مسئلہ اول اللہ تعالیٰ کو متعبد و متعبد الختم سے ماوراء ایک معزود ہے مثل ہستی تصور کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو جسمانی و مادی صفات کا مالک سمجھنا ان کی توحید کے منافی تھا۔ ان کے عقیدہ عقیدہ مطلق کے مطابق اللہ تعالیٰ وہود لاشریک ہے۔ وہ بے مثال، دیکھا ہے اور اس کے مثل کوئی چیز نہیں۔ اس کا جو جسم ہے نہ کالبد نہ وجود ہے نہ صورت نہ گوشت پرست بھی نہیں، وہ فرد جو ہر عرض یکو بھی نہیں، اس کا نہ کوئی رنگ، نہ ذائقہ نہ بو ہے۔ اسے چھوا نہیں جاسکتا۔ اس میں حرارت، برودت، رطوبت، جہت کو بھی نہیں۔ اس میں طول، عرض اور عمق بھی نہیں، نہ اس میں انداز ہے نہ افرازی، نہ وہ حرکت کرتا ہے، نہ ساکن ہے، نہ وہ قابل تقسیم ہے۔ اس کے کوئی اعضاء و جوارح نہیں۔ اس پر اطراف و جوارب مطلقاً دائیں یا بائیں آگے پیچھے، فوقی اور تحتی کا اصطلاحی نہیں ہوتا۔ اس کو نہ مکان محیط ہو سکتا ہے، نہ زبان اس پر مادی ہو سکتا ہے نہ تک و نہ زبان و مکان سے ماوراء ہے۔ نہ تو اس کا وہاں ممکن ہے نہ اس سے دوری ہی ممکن ہے اور نہ وہ کسی چیز میں جذب ہی ہو سکتا ہے۔ اسے نہ تو مخلوقات کی عارضی و حادثہ صفات سے مصنف کیا جاسکتا ہے، نہ اسے متعلق اور محدود ہی کہہ سکتے ہیں۔ اس سے متعلق یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ مختلف سطوح میں جا رہا یا حرکت کر رہا ہے، وہ تو غیر محدود و لا متناہی ہے۔ وہ وہم و خیال سے بالاتر ہے، چنانچہ کسی پیمانے یا آلے سے اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا۔ کوئی پرواز سے احاطہ نہیں سکتا اور نہ خواہی اس کا اور ادراک کر سکتے ہیں۔ اس کی بھیجیا انسانوں سے نہیں، وہی جا بگتی اور وہ کسی طرح بھی مخلوقات کے مثل اور مشابہ نہیں۔ وہ نہ تو حادثہ کا کبھی تصور ہوتا ہے اور نہ کوئی جاری ہی اس پر عملدرآمد ہو سکتی ہے۔ کوئی بھی بات جدول میں پیدا ہوتی ہے، جسے قوت مخیرہ خیال کرتی ہے، اسے اس کی ذات سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ وہ ازل سے سابق ہے مقدم ہے اور اپنی مخلوقات سے پہلے اور

۱۔ مباحثہ مہدی، بحوالہ اسلام، ج ۲، صفحہ ۵۵، ۵۶

موسمعی، ص ۲۸، حوالہ اسلام، ج ۲، صفحہ ۵۵

قدیم تر ہے اور ان سے پہلے موجود تھا۔ آٹھویں ذوق اسے دیکھ سکیں گی اور ذوق اس کا مشاہدہ کر سکیں گی، ذلیل ہی بھی اس کا جامع علم رکھ سکے گا۔ نہ ہی کان بھی اس کی آواز سن سکیں گے۔ وہ ازل سے عظیم، قادر اور جلی ہے، لیکن وہ دوسروں کی طرح عالم، قادر اور زندہ نہیں۔ وہ ازل سے دیکھتا اور سنتا ہے لیکن دوسروں کی طرح نہیں۔ اس کے سوا کوئی اور نہ تھا۔ اس کی بادشاہی میں کوئی شریک نہیں کوئی مشیر نہیں اور کوئی معاون نہ دے گا کہ نہیں۔ اس نے اپنی مخلوقات کو پہلے سے موجود ہونے کے مطابق نہیں بنایا، اور اس کے لیے ایک چیز کی تخلیق دوسری چیز سے آسان تر ہے نہ دشوار تر۔ اسے نہ قطع ہے نہ نقصان، وہ نہ سرست، لذت، سے آشا ہے نہ غم و اہم سے۔ وہ بلا کثرت، انحطاط، اضمحلال یا حاجت سے باور ہے۔ وہ بڑی اور اولاد رکھنے سے باور اور اعلیٰ و ارفع ہے۔ وہ نہ جتنا ہے اور نہ کسی سے بڑا گیا۔ اس کی صفات ذات سے غیر نہیں ہیں اور قیامت کے دن وہ سچ، اچھی مثال ہے۔ (۱)

اشاعرہ:

اشاعرہ کے تصور ذات باری تعالیٰ کے مطابق خدا واحد ہے، بے مثل، مابذی اور قائم بالذات ہستی ہے۔ وہ مادی، جسمانی یا حواسی نہ وجود رکھتا۔ اور نہ ہی وہ کسی زمانائی یا مکانائی خاصیت یا حد سے محدود ہے۔ علم، قوت، حیات اور اختیار اس کی بدیہی صفات ہیں۔ سماعت، بصارت اور کلام کی صفات سے بھی وہ مرصع ہے۔

اشاعرہ نے خدا کی صفات اور ذات کے بارے میں اختلافی صورت اختیار کی اور ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا جو کہ معروض معنوں میں صفات رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک بلاشبہ خدا تکلفی صفات کا بری طور پر رکھتا ہے مگر انھیں ان کے لغوی معنوں میں کسی صورت بھی نہیں لایا جاسکتا۔ بلکہ ان کو ایسے بلا کیف یا بے مثل تصور کرنا چاہیے۔ اور اس بارے میں "کیسے" کا سوال نہیں کرنا چاہیے اور اسی طرح انھیں بلا حسیہ تصور کرتے ہوئے ان کی امثال کی تلاش میں نہیں کرنی چاہیے۔ معتزلہ کے برعکس اشاعرہ کا خیال تھا کہ خدا کی صفات بیکار ہیں اور بدیہی طور پر اور لازمی طور پر اس کی ذات میں موجود ہیں اور اس کی ذات کے سوا ہیں۔ یہ صفات ازلی ہیں۔ مگر اس کی یہ صفات اس کی ذات نہیں ہیں، بلکہ یہ صفات اس کی ذات سے علیحدہ اور مختلف ہیں۔

اشاعرہ کے مطابق خدا کائناتی عظیم پر متعین ہے۔ اور اس کی کبریٰ تمام آسمانوں اور زمینوں یعنی پوری کائنات پر محیط ہے۔ انھوں نے اس تصور اور عقیدہ کی نفی کی کہ خدا ہر جگہ موجود ہے۔

اشاعرہ، معتزلہ اور دیگر مسلم فرقہ کے خلاف دینار بن مالک باری تعالیٰ کو کائنات کے پوری مگر وہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ خدا

کو ہم، جسمانی اعضاء پہنچاتے ہوئے اور اس کی طرف اشارہ کر کے، کہہ دے خدا ہے، وہ کچھ نہیں گے۔ ان کے مطابق خدا کی ذات کے وہ ار کی صلاحیت سے انکار کرنا، خدا کی قدرت کا ملہ و عاجلہ سے انکار کرنا ہے۔ اور خدا کے قادر مطلق ہونے کا انکار خدا اس کی ذات کے انکار کے مترادف ہے۔ (۱)

اخوان الصفا:

تصورِ باری تعالیٰ سے مطلق، اخوان الصفا کے نظریات سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ خدا ہر قسم کے علم اور فکر انسانی کے تمام مقدرات سے بالاتر ہے۔ محفلِ خدا ہی کی طرف سے آتی ہے۔ یہ محفل روحانی طور پر جس کے اندر تمام اشیاء کی صورتیں ہوتی ہیں۔ محفل سے روح عام ظہور کرتی ہے اور روح عام سے اولین مادہ ظہور کرتا ہے۔ جب یہ مادہ اولین ابھارتوال کر لینے کی صلاحیت حاصل کر لیتا ہے تو یہ مادہ ثانوی بن جاتا ہے اور اس سے کائنات، عالم وجود میں آتی ہے۔ (۲) اور اصل اخوان الصفا نظریہ حشرات کے خاکس ہیں۔ ان کے نزدیک وجود کی کو قسمیں ہیں: پہلا وجود ثانی و ابدی یا ذات الہی ہے، جس سے وجود کی باقی آٹھ قسموں کا بتدریج ظہور ہوا ہے۔ اصل یہ ہے کہ تمام کائنات یا عالم کا وجود ذات الہی ہے جو در فیج ترین وجود ہے اور اسی سے وجود عالم کا صدور ہوا ہے اور اس طرح ہوا ہے جیسے لفظ کا ظہور فطرت سے اور روشنی کا سورج سے ہونا ہے۔ یہ صدور بتدریج یا درجہ بدرجہ ہوا ہے۔ سب سے پہلے وحدت الہی سے محفلِ فعال یعنی وجودِ ثانی کا صدور ہوا۔ اس کے بعد بتدریج دیگر مستویوں کا ظہور ہوا: (iii) روح یا محفلِ متفعل (iv) مادہ ازل (v) عالمِ فطرت یا طبعیہ فعال (vi) اجسام یا مادہ ثانی (vii) کائناتِ ثانی کا عالم (viii) عالمِ خوبِ قمری اور (ix) عالمِ ارضی کے سوا کچھ حقایق، مثلاً معدنیات، نباتات اور حیوانات۔ محفلِ روح اور مادہ ثانی متحد ہیں۔ (۳) اطوائ الصفا کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے۔ (۴)

۱. ۳. ۴ صوفیاء کا تصور حقیقتِ مطلق

چتر موہی کرام نے وجودِ باری تعالیٰ پر بحث ہی نہیں کی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ صوفیاء کا موضوع خدا کی ذات نہیں بلکہ نفسِ انسانی ہے اور نفسِ انسانی کا تزکیہ و طہارت اور آلائشوں سے اس کی تعمیر کر کے خدا تک پہنچنا اس کی جائز اور مستحب، مقصود ہے۔ اس لیے وجود کے جو مسائل مسو فیہ کے ہاں ملتے ہیں وہ وجودِ باری تعالیٰ پر بحث کے نہیں ہیں بلکہ اس بحث سے متعلق ہیں کہ خدا اور بندے کے درمیان کیا رابطہ ہے۔ اس لیے انھوں نے وجود کی مختلف تعبیرات کی ہیں اور اس کے درجہ پائے بھی متعین کیے ہیں۔

۱۔ دینی مکتبہ دار العلوم، قادیان، تاریخ اسلامی، ج ۱، ص ۱۳۹، ۱۴۰

۲۔ فیہ الاسلام، قاضی، قلعے کے چاندنی سرائی، ص ۵۹

۳۔ نصیر احمد، صوفیہ گروہ، قلعہ، ج ۲، ص ۱۶۵، ۱۶۶

۴۔ نصیر احمد، صوفیہ گروہ، قلعہ، ج ۲، ص ۱۶۳

اللہ تعالیٰ پر وجود کے احاطی کے سلسلے میں صوفیہ کرام کے جن اقوال ہیں:

- ۱۔ اول یہ کہ وجود میں تصور ہوگا جیسے اللہ کا وجود، انسان کا وجود، حیوانات کا وجود وغیرہ۔ یہاں لفظ وجود، اللہ اور مخلوقات میں مشترک ہے تاہم اپنی ماہیت کے اعتبار سے اللہ کا وجود مخلوقات کے وجود سے ممتاز ہے۔
 - ۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وجود میں تصور تو ہوتا ہے اور واجب الوجود اور ممکن الوجود کے درمیان اشتراک لفظی بھی ہے۔ البتہ ممکنات کی قسموں کے درمیان وجود مشترک معنوی ہے۔ یعنی واجب کے مقابلے میں تصور وجود کے معنی بکھار ہیں اور ممکنات کی تمام قسموں کے بارے میں بکھار۔
 - ۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ واجب اور ممکن بھی کے احاطی میں وجود مشترک معنوی ہے۔ یعنی وجود کا ایک ہی مضمون ہے۔ خواہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو یا ممکنات کی طرف۔ وجود اپنی اصل کے اعتبار سے ایک ہے۔ اس وجود کے علاوہ جو ممکنات یا مخلوقات میں نظر آتا ہے وہ اصلاً منفرد وجود نہیں بلکہ وجود واحد کے قصورات ہیں۔ (۱)
- صوفیہ کے نزدیک اصل ماہیت تو حید کی ہے بلکہ اُن کے نزدیک تمام اعمال کا دار ہی تو حید ہے۔ امام قشیری نے لکھا ہے:

”اس عبادت کے جس قدر قصور گزرے ہیں انھوں نے صوف کے قواعد کی پیروی توحید کے کئی اصولوں پر رکھی۔ اور ان قواعد کی پوری کیا ہے جن پر انھوں نے صف صالحین اور دیگر اہل سنت کا پایا۔ یعنی انکی توحید جس پر فرقہ و مسلمہ کی عقل کاڑ ہے اور نہ سلف کی عقل کا انھیں یہ بات عقلی طور پر معلوم تھی کہ موجود کی کائناتیں ہیں اور معدوم کی کائناتیں۔“ (۲)

تاج الاسلام ابوبکر اللہ دہلوی اپنی کتاب ”استعرف لمنہ بابل المصنوع“ میں صوفیہ کے تصور توحید کے بارے میں لکھتے ہیں:-

”تمام صوفیہ کا اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے، احد ہے، صمد ہے، قدیم، عالم، قادر، متی، سبک، ہمید، مزین، عظیم، مثیل، مدبر، جبار، رؤف، بخیر، مہربان، ذاتی و دائم، لذیذ، افسانہ، مالک، سب، دین، دین، مری، حکیم، عظیم، خالق، رازق و غیرہ ان تمام صفات سے صوفیہ نے اس نے اپنے آپ کو حقیقت کیا ہے۔ وہ ان تمام ناموں سے موسوم ہے جس سے اس نے اپنے آپ کو موسوم کیا ہے۔ وہ اپنے تمام صفات کے ساتھ توحید کے ساتھ مخلوقات کی ان تمام صفات سے بے نیاز ہے جو مخلوق کے صفات ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ رحم کے بعد رحمت کے پہلے موجود ہے۔ اس کے ساتھ کوئی قدم نہ ہو۔“

وہ نہ جسم ہے نہ صورت ہے۔ نہ اس کی کوئی خصوصیت تھی ہے نہ جو بر ہے نہ عزل ہے نہ اس کے لیے اجازت ہے نہ اخراج، نہ داخل، نہ حرکت ہے اور نہ ساکن، نہ دائم ہے نہ زائد اور نہ اس کے ٹکڑے ہیں نہ ختم، نہ مضاعف، نہ جوار، نہ دوار



توحید کی تشریح میں صوفی کرام نے بعض اوقات ایک مخصوص قسم کی انتہا پرستی کی زبان استعمال کی ہے۔ اس زبان کی حقیقت کے بارے میں تو کہو کہنا مشکل ہے چونکہ صوفی کرام اس قسم کے خطے مخصوص کلیات سے دوچار ہونے کے بعد فرماتے تھے اور ان کی نظروں میں وہی کیفیت موجود رہتی تھی، اس لیے جب تک وہی کیفیت سامنے نہ رہے ان کی تعظیم مشکل ہوتی ہے۔ باقاعدہ دیگر صوفی کرام کا یہ کلام ان کے تجربات کا ترجمان ہوتا ہے اور یہ تجربات اس عالم سے متعلق نہیں ہوتے، اس لیے ان کی زبان باوجود ذات کے ذریعہ ان کی وضاحت یا تشریح ممکن ہیں۔ (۲)

پیشتر صوفی نے ان خجرات و مشاہدات کو بیان نہیں کیا، لیکن بعض صوفیہ ایسے بھی ہیں جنہوں نے اس خجرات اور کیفیات کو حقیقی، دائمی اور مستقل سمجھا اور اس اساس پر ایک فلسفہ یا نظریہ تشکیل دیا۔ (۳)

مثلاً: ان میں عربی کا نظریہ وحدت الوجود، لاطینی میں کاتھریک الوجود، الماطنہ میں اہم قرآنی کا نظریہ وجود الواحد، علاج کا نظریہ طول، بعض صوفی کا نظریہ انسان کامل اور شیخ احمد سرہندی کا نظریہ وحدۃ الشیوہ اور غیر۔

نظریہ وحدۃ الوجود اور نظریہ وحدۃ الشہود کا تعارف گزشتہ اوراق میں کر دیا جا چکا ہے۔ (۳) نظریہ "الوحدۃ الصلوٰۃ" ابن سہیم کا نظریہ ہے۔ اس کے مطابق وجود کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وجود مطلق ہے، قرآنہ اللہ ہے، دوسرا وجود مقید وہم آپ (سجودات) ہیں، تیسرا وجود مقدر ہے جو مستقبل میں پیش آنے کا۔ لیکن ابن سہیم کے مطابق یہ تقسیم اضافی اور معلوی ہے۔ حقیقی نہیں۔ چنانچہ آپ کے کھینچے ہیں کہ وجود مقدر واقعی محض ہے، اسی طرح وجود مقید بھی واقعی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سوائے حق محض کے کچھ نہیں۔ اس طرح بھی سہیم بھی عربی کی طرح اس کے قائل تھے کہ موجود صرف ایک ذات ہے۔ وہ مخلوقات کو بھی ذات حق قرار دیتے ہیں بلکہ وہ مخلوقات کے سرے سے قائل ہی نہیں اور نہ ہی عدم کے۔ ان

۱- یکرنگه ای که از آنجا که در این کتاب به نام "مجموعه آثار" آمده است، در سال ۱۳۸۶ و ۱۳۸۷ میلادی

[illegible]

کے نزدیک چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ازلی ابدی اور عدم سے پاک ہے اس لیے اس کا علم یا اس کا لیڈان جو دراصل وہ خود ہی ہے وہ بھی ازلی اور عدم سے منزہ ہوا۔ (۱)

تقریب و جود واحد میں عربی کے وحدۃ الوجود سے متاثرہ نظریہ ہے جسے امام غزالی نے بھی کیا تھا۔ اس میں امام غزالی نے توحید کے چار مراتب بیان کیے ہیں۔
۱۔ لا الہ الا اللہ کا اعتقاد رکھنا۔

۲۔ قلب کا ان الفاظ کے سننے کی تصدیق کرنا۔ یہ عوام کا ایمان ہے۔

۳۔ کشف کے ذریعے نور توحید کا مشاہدہ کرنا۔ یہ مقربین کا ایمان ہے

۴۔ صرف وجود واحد کا مشاہدہ کرنا، حتیٰ کے اپنے وجود کی بھی انہی کو چاہیے۔ یہ محدثین کا مرتبہ ہے۔

اس چوتھے مرتبہ جسے امام غزالی دلوں ملک کی آخری منزل قرار دیتے ہیں، کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سالک کے مشاہدہ میں وجود واحد کے سوا کچھ بھی نہ رہے، وہ کثرت کو بھی یوں نہ دیکھے کہ یہ کثرت ہے بلکہ یوں دیکھے کہ واحد ہے۔ امام موصوف نے حذو و مقامات پر توحید و جود کی ساتھ توحید و مقامات کا بھی اثبات کیا ہے اور لکھا ہے کہ وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ کے اور اس کی صفات کے اور اس کے افعال کے کوئی چیز موجود نہیں۔ (۲)
بہر حال امام غزالی کا یہ نظریہ کھلیا ذاتی اور عرفانی نوعیت کا تھا۔ ان پر جو کیفیات و واردات طاری ہوئیں۔ انھوں نے اس کا انکار کر دیا۔ (۳)

تقریب طویل کے مطابق خدا اپنے برگزیدہ بندوں میں طویل کر جاتا ہے۔ اس نظریہ کا بانی حسین بن منصور حلاج تھا۔ اس کا کہا تھا کہ جب خدا نے آدم کے پتلے میں روح (سانس) پھونکی تھی تو اس نے آدم میں طویل کر لیا تھا، بعد میں وہ برگزیدہ امتیوں میں طویل کرتا رہا ہے۔ (۴)

انسان کا دل کا نظریہ بھی صوفیہ کے تصور اللہ کا ایک حصہ ہے، البتہ یہ تصور بہت محدود و سطحی صوفیہ میں مقبول ہو سکا۔ اس طبقہ میں بھی اس کی مختلف تعبیریں ہیں مثلاً ایک تعبیر ابن عربی نے کی ہے، ایک تعبیر صدر الدین قونوی کی جبکہ ایک عبد الکریم الجلیلی کی ہے۔ یہ تعبیرات باہم متفاوت بھی ہیں۔

انسان کا دل کا ایک تصور یہ ہے کہ انسان کا وجود ذاتی نفس اللہ تعالیٰ کا وجود ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات یعنی ذات واجب الوجود و اوست انسان کی شکل میں ظاہر نہیں ہو سکتی اس لیے واجب الوجود کے مراتب ہیں۔ اس کا اعلیٰ ترین مرتبہ

۱۔ محمد حنفی قادری صوفی کا تصور عبد القادر قرآن نمبر ۲۲، ص ۷۷ و ۷۸

۲۔ محمد حنفی قادری صوفی کا تصور عبد القادر قرآن نمبر ۲۲، ص ۷۷ و ۷۸

۳۔ ایضاً ص ۷۸

۴۔ علی ہاس جلال پوری، مرقعہ جلال پوری، ج ۱، ص ۱۲۸

واجب الوجود ہے اور چالیسواں مرتبہ انسانِ کامل ہے۔ یعنی وجود کے چالیسوں مرتبہ میں اس کو فاضل انسان کی صورت میں ظاہر ہوئی اور اس تصور کے ساتھ ہی عالم کی تخلیق ہو گئی۔ چنانچہ انسان موجوداتِ ظاہریہ میں اعلیٰ ترین درجہ ہے اور ہر اعتبار سے حقیقت اور مخلوق کی تمام طاقت کا جامع ہے۔ وہی حق، ذات، صفات، عرض، کبریٰ، جلال، قہم، فرشتہ، جن، ستارے، زمین، خالق، مبدء اور حادث ہے۔ لہذا اپنے وجود کی صرف ہی اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے چونکہ اس کا وجود ہی واجب الوجود ہے اور وہی حقیقتِ مطلقہ ہے۔ (۱)

انسانِ کامل کی ایک طرح کا اس مرتبے کی ہے۔ اس کے مطابق واجب الوجود جب مرتبہ ذات سے حوالہ اول کی جانب ہٹ کر ہوتی ہے تو انسانِ کامل کا تصور ہوتا ہے۔ یعنی وجود کا دوسرا مرتبہ جسے حوالہ اول کہتے ہیں وہی انسانِ کامل کا تصور ہے اور انسانِ کامل حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ ہیں۔ اس لیے حوالہ اول کو حقیقتِ محمدیہ بھی کہتے ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق انسانِ کامل ذات واحد کا ایک محدود عنصر ہے لیکن یہ عنصر تمام مظاہر میں داخل اور تمام کمالات ظاہری و باطنی سے ملبی وجہ الیکمال متصف ہے۔ (۲)

محمد اکرم علی کا نظریہ انسانِ کامل صرف خصوصیت ﷺ کے افضل الجبر ہونے کا ثبات ہے۔ اس کے مطابق انسان صرف ایک مخلوق ہے اور اس مخلوق میں اعلیٰ ترین درجہ حضرت محمد ﷺ کا ہے۔ (۳)

۲. ۴. غیر الہامی مذاہب

ایسے مذاہب جن کی بنیاد احکامِ الہی پر نہ ہو غیر الہامی مذاہب کہلاتے ہیں۔ دنیا میں ایسے مذاہب کی تعداد کا تخمینہ مشکل ہے۔ چند معروف غیر الہامی مذاہب میں عقایدِ مطلق کے تصور کا جائزہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

۱. ۲. ۴. ہندو مت (HINDUISM)

ہندو فلسفہ صفاتِ الہ کے لحاظ سے ایک پوستان ہے۔ اس میں توحیدی عقائد بھی پائے جاتے ہیں اور مشرکانہ عقائد بھی لیکن جہاں تک عمل کا تعلق ہے، خود مشرک و مننام پرست رہے ہیں۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ سے متعلق ان کی وہی کتب میں بیک وقت حیرت انگیز تصورات بھی ملتے ہیں اور کھنکی وودت الوجودی بھی توحیدی عقائد بھی پائے جاتے ہیں اور مشرکانہ بھی۔ جہاں تک ان کے عملی مذہب کا تعلق ہے، بتکڑوں دیوتا، کوہ و دریا، جگر، ناک، ہنڈر، ہاتھی اور سورج وغیرہ ان کے معبود بن گئے۔ دیوتاؤں کے عقیدے نے انھیں مننام پرست بنا دیا۔ صفاتِ الہیہ میں اشراک و تعدد و اور جسم و شخص کے عقائد نے انھیں بتکڑوں دیوتاؤں، دیوتاؤں اور خداؤں کے بنیادی بنائے۔ لیکن اس کے باوجود ان میں سب خداؤں کا ایک برتر و اعلیٰ

۱۔ موصوفی تہذیبی، صوفی کا تصور، مہاشیخ قرآن، ٹبر، ج ۲، ص ۱۸۰

۲۔ پنا، ص ۱۸۱

۳۔ پنا، ص ۱۸۲

اور محض وحدت خدا کا تصور بھی ملتا ہے۔ (۱) وہ اپنے کے دوسروں میں ہمیں ایک طرف مظاہر قدرت کی پرستش کا ابتدائی تصور بتدریج پیش کرتا اور ختم ہوتا دکھائی دیتا ہے تو دوسری طرف ایک بالاتر اور خالق کل هستی کا تو حیدی تصور بھی آہستہ آہستہ ابھرتا نظر آتا ہے۔ (۲)

پندرہویں کے مذہبی تصورات، ان کے مذہبی ادب میں ملتے ہیں۔ جن کتب کو بعد ازاں مذہبی ادب تسلیم کرتے ہیں، ان کی تعداد بہت زیادہ ہے مگر ان میں بنیادی مقدم اور مشہور و مہجول متعدد ذیل تین کتب ذہان کتب کے سلسلے ہیں:

۱۔ دین

۲۔ اہل بیت

۳۔ تصوف کی کتاب

لہذا ہم بعد وحدت کے تصور حقیقہ مطلق کو سمجھنے کے لیے انہی کتب کا سہارا لیتے ہیں:

۱۔ دین

وہ میں ایک سب سے بالا اور کل کائنات کی خالقِ هستی کے تصور کی تسلسلہ صاف دکھائی دیتی ہے۔ یہ تو حیدی تصور بہت پرانے گزشتہ صد کے بنیادی تصور کا نتیجہ ہے یا مظاہر قدرت کی کثرت آرائیوں کا تصور، بہر حال طوطو کثرت سے وحدت کی طرف ارتقائی قدم اٹھانے لگا ہے۔ خدا کا وہ ہجوم جن کی کثرت میں سوختنیں بھی پہنچ گئی تھیں، جن دنوں میں سمجھنے لگتی ہے یعنی زمین و آسمان اور آسمان میں اور پھر یہ ایک رب الاربابی تصور کی نوعیت پیدا کر لیتا ہے، پھر اور زیادہ سمجھنے لگتا ہے اور ایک سب سے بڑی اور سب پر چھائی ہوئی حقیقی نمایاں ہونے لگتی ہے۔ یہ حقیقی بھی "وردن" میں انحراف کی ہے بھی "اورد" میں اور بھی "انگی" میں لیکن بالاتر ایک خالقِ کلِ هستی کا تصور پیدا ہو جاتا ہے جو پروردگار عالم اور خالقِ کل کے نام سے پکارا جانے لگتا ہے اور جو ساری کائنات کی اصل اور حقیقت ہے۔ وہ ایک ہے مگر علم والے اسے مختلف ناموں سے پکارتے ہیں یعنی "انگی" ہم، مازی، خوں"۔ وہ ایک خدا آسمان ہے، خدا زمین ہے، خدا سورج ہے، خدا ہوا کا طوفان ہے۔ وہ کائنات کی روح ہے تمام قوتوں کا سرچشمہ، ہتھیاری ہے۔ وہ لازوالی ہے۔ وہ بغیر سانس کے سانس لینے والی حقیقت ہے، ہم اسے دیکھ نہیں سکتے، ہم اسے ہر سی طرح جان نہیں سکتے، وہ حقیقہ کا نام نہیں لگتی ہے۔ لیکن وحدت ہے جو کائنات کی تمام کثرت کے اندر دیکھیں جا سکتی ہے۔ (۳)

و تصیری صمدیہ مرکز حیدرآباد، قندھار، ص ۱۰۰

۲۔ ایضاً الکلام زادۃ تہذیب القرآن، ج ۱، ص ۱۸

۳۔ ایضاً الکلام زادۃ تہذیب القرآن، ج ۱، ص ۱۸

سوانح اہلِ باقرہ، بعد از حلی، قندھار، مکتبہ اشاعت، ۱۳۰۰ھ، ص ۱۰۰

اپنیشدر:

ایشندوں کے مطابق برہم حقیقت مطلق ہے، برہم لا محدود، لازمی و ابدی، ہر شے پر قادر، ہر شے سے باخبر اور خود آگاہ ہے۔ وہ روح اور روح ہے۔ وہ لطیف جو ہر شے جو ساری زندگی اور بے جان دنیا پر محیط ہے۔ جس میں سے تمام زندگی چیزیں پیدا ہوئی ہیں، جس میں زندگی، روحانی ہیں اور انہماک کار کا ہو کر جس میں دالہ کی جانیں گے وہ برہم ہے۔ سورج، چاند، آکاش، زمین، دھات، پتھر، مٹی، مسدود، دریا، پانی، سب برہم کے جسم کی وجہ سے آکاہی سے پختے ہیں۔ برہم لا محدود ہے۔ وہ محدود گل ہے اور مادہ ہے۔ وہ ساری کائنات میں پایا ہوا ہے۔ (۱) برہم کی یاد کے لیے کسی بہت سی محسوس چیز کی ضرورت نہیں بلکہ ہر آدمی خود اپنی ذات میں برہم لکھنے خالق کائنات کو پا سکتا ہے۔ (۲)

بھگوت گیتا:

بھگوت گیتا کی رو سے خدا ایک ہی شہور، ابدی اور توانا هستی ہے جو ازل سے موجود ہے۔ وہ نہ صرف اس عالم فانی سے بخیر ہے بلکہ انسانوں کی فانی روح سے بھی اس کی هستی بالکل جدا ہے۔ اس طرح وہ ایک روح تو ہے لیکن انکی روح نہیں جو انسانوں میں پائی جاتی ہے، خدا کی روح نہیں جس میں ایک اعلیٰ اور دوسری اعلیٰ۔ پہلی فطرت ایک اعلیٰ روحانی طاقت ہے جس پر کائنات کے قیام کا مادہ ہے جبکہ دوسری فطرت مادیت ہے یعنی اس میں مادہ کے خواص موجود ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ خدا کی ذات کا نصف حصہ مادی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ خدا مادے میں رواں دواں ہے اور اس کے واسطے سے کائنات میں عمل پذیر ہے۔ خدا کے تمام افعال و اعمال کائنات کی بھلائی کے لیے ہیں۔ اس کی زندگی فرض ہے نہ مقصد۔ دنیا میں جب برا نہیں کاغذ ہو جاتا ہے تو خدا ایک ہی صورت میں نمود کرتا ہے تاکہ لکھی اور بھلائی کو طلب حاصل ہو۔ (۳)

۲. ۲. بدھ مت (BUDDHISM)

بدھ مت میں خدا اور روح کی هستی کا کوئی تصور نہیں ہے۔ اس کا دائرہ اعتقاد و عمل صرف زندگی کی سعادت اور نہات کے مسئلے تک محدود ہے۔ اور صرف ”پر کرتی“ یعنی مادہ اولیٰ کا حوالہ دیتا ہے جسے کائناتی طبیعت حرکت میں لاتی ہے۔ نردان سے مخصوص یہ ہے کہ هستی کی انانیت ختم ہو جائے اور زندگی کے پتھر سے نہات مل جائے۔ (۴) گوتم بدھ نے صرف

۱۔ اصولی دینی مہاترہ لکھنؤ، باب ۱، صفحہ ۱۱۳، ۱۱۴

۲۔ سوانی دال، فقرہ، روحانی عشق، صفحہ ۳۰۶

۳۔ مہاترہ لکھنؤ، مادہ اولیٰ کا حوالہ دیتا ہے کائناتی طبیعت، صفحہ ۱۱۳

۴۔ گوتم بدھ، روحانی عشق، باب ۱، صفحہ ۱۱۳

۵۔ لکھنؤ، مادہ اولیٰ کا حوالہ دیتا ہے، باب ۱، صفحہ ۱۱۳

ذہب کے گلی پتلویا اخلاقیات پر زور دیا اور باہد اظہر یعنی پہلو کو نظر انداز کر دیا تھا لیکن چونکہ انسان کی فطرت کا تقاضا ہے کہ اسے زندگی کی ہر وہ جہد میں جاری رہے اور باخلاق فطرت امداد دے۔ اس لیے اس کے ہر دھن نے خدا کی خالی مسند پر خود کو ہم بدھ کو لا بٹھایا اور آدمی سے زیادہ دنیا اس کے بخوں سے مسور ہو گئی۔ (۱)

۳.۲.۳ زرتشت (ZORASTIANISM)

جب زرتشت کا ظہور ہوا (۶۶۰ ق. م) تو اس نے امرائوں کو ان کے قدیم نظریات سے نہایت دلائی اور مزید ان کی تعلیم دی یعنی دھرم کا اس کی جگہ ایک خدا نے دیا۔ "اور مزدا" کی پرستش کی تعلیم دی۔ (۲) "اور" کا مطلب آقا یا مالک ہے۔ "مز" کا مطلب عظیم اور "را" کا مطلب ظم ہے۔ چنانچہ اور مزدا کا مطلب "خدا نے عظیم ذخیرہ" ہوا۔ (۳) مزدا نے جانشین اور مزدا (خدا) کی جو صفات مرقوم ہیں، ان کے مطابق وہ پاک نہ ہے، بے جتا، بے مثال، نور، پاک، اسرار، مہکت، خیر اور تمام کائنات کا خالق ہے۔ وہ ہر دھن اور تمام اچھی چیزوں اور نیکوں کا خالق ہے۔ وہ قادر مطلق ہے۔ جس کے اختیار میں ہر چیز کا کائنات ہے۔ زرتشت کے مطابق اور مزدا میں سات خصوصیات یعنی نور، اچھے خیالات، درستی، اختیار، گرم، نرم اور لا فانیست ہیں۔ مزید برآں وہ ہر جگہ موجود و حاکم کرنے والا اور زندہ رکھنے والا ہے۔ ممکن میں تمام خیر اور فائدہ مند چیزیں اس میں سے ہی صادر ہوتی ہیں اور اس کے الٹ ہر چیز اہرمن (شیطان) کی پیدا کر دے ہے۔ (۴)

۳.۲.۴ کنفیوشس ازم (CONFUCIANISM)

چین میں قدیم زمانے سے مقامی خداؤں کے ساتھ ایک "آسانی" "ستی" کا اعتقاد بھی موجود تھا۔ ایک ایسی ہند اور عظیم ہستی جس کی طواعت کے تصور کے لیے ہم آسان کے سوا اور کسی طرف نظر نہیں اٹھا سکتے۔ یہ "آسان" یعنی تصور کا ایک ایسا بنیادی مضمر ہی کیا کہ چینی حضرت "آسانی ہمیت" اور چینی مہکت "آسانی مہکت" کے نام سے پکار دی جانے لگی۔ جب ۵۵۱ ق. م، چین میں کنفیوشس کا ظہور ہوا اس نے ملک کو طبعی زندگی کی سعادتوں کی راہ دکھائی، اور معاشرتی حقوق و فرائض کی ادائیگی کا ایک قانون مہیا کر دیا۔ (۵) مگر اس کے ہاں خدائے اعلیٰ کا تصور نہایت مبہم ہے۔ ایک طرف وہ ایک اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے پر زور دیتا ہے اور دوسری طرف وہ اپنے عہد میں مہرہ شرکا نہ متاسک و رسوم کی بجائے آدمی کی تحقیق کرتا

۱۔ چارلیز چرلی خدا اور تصور خدا صفحہ ۱۶۶

۲۔ ایلاکام آدرتزمان القرآن صفحہ ۱۳

۳۔ سولہ گئی مہا بھارت صفحہ ۱۳۲

4. The New Encyclopedia Britannica, 15th ed, V-3, P-1116-1121

کناف اصطلاحات فلفہ صفحہ ۴۴

۵۔ ایلاکام آدرتزمان القرآن صفحہ ۱۳

دکھائی دیتا ہے۔ (۱) اُس کے اس تصور سے فہمچوں کے ذہنی افکار کو کوئی خاص پابندی نہ لی بلکہ اس کے ذریعے قدیم فہمچوں کی آباہی اور مردہ پرستی کو نام نہاد فہمچیت لی۔ حتیٰ کہ وہ خود نہایت پابندی کے ساتھ مردوں کے سامنے قربانیاں پیش کرتا تھا۔ (۲) لہذا جہاں تک خدا کی معنی کا تعلق ہے، کنیویشن ازم میں "۳۲" سال کا قدیم تصور برقرار رہا اور اجداد پرستی کے مفہام نے اس کے ساتھ مل کر ایک ایسی ذہنیت پیدا کر لی کہ آسمانی خدا تک پہنچنے کا اور پیدگیزی ہوئی روحوں کا وسیلہ اور جتنی ہے۔ چنانچہ قربانیاں جتنی مندروں کا لگاؤ خارجہ پر پیدا کرتی رہیں اور یہاں اشتراک اور تعدد کے تصور کی چرخی نقش آزمائی ہو گئی۔ (۳)

۵۔ جدید فلاسفہ کا تصور حقیقتِ مطلق

ڈیکارٹ (RENE DECARTES)

ڈیکارٹ نے خدا کے وجود کے لیے دو دلائل پیش کیے ہیں۔ پہلی دلیل تو خدا کے لامتناہی وجود کے وہی تصور کے طور پر دی گئی ہے۔ یعنی ایک ایسا لامتناہی تصور جسے کوئی محدود اور متناہی تصور غراوہ، کچھ ہی کیوں نہ ہو پیدا کر ہی نہیں سکتا۔ القادح دیگر محدود سے لامحدود کا صادر ہونا ممکن نہیں۔ دوسری دلیل خدا کے وجود کے ضمن میں اس کے وجود کامل کی حیثیت کا حامل ہونا ہے۔ جس کی بنی کا طبیعت بجائے خود اس کے موجود ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

ڈیکارٹ کے خیال میں مطلق وجود ذاتی حقیقت اور ہر ممکن ہوتی ہے۔ اس کے مطابق جو مردہ شے ہے جہاں طرح پر موجود ہوتا ہے کہ اسے اپنے وجود کے لیے اپنے آپ سے اور انکی اور چیز کی ضرورت نہیں ہوا کرتی۔ وہ کہتا ہے کہ صرف اور صرف ایک ہی جوہر موجود ہے جو مطلقاً آزاد جوہر ہے اور اسی آزاد جوہر کو ہم خدا کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ دیگر جوہر محض اسی آزاد جوہر کی تخلیق ہیں۔ بہر حال خدا اور اس کی تخلیقات دونوں ہی جوہر ہیں تاہم ان دونوں جوہر سے مراد ایک ہی جیسا جوہر نہیں ہے۔ کیونکہ جوہر کی اصطلاح کا اطلاق خدا اور اس کی پیدا کردہ مخلوقات پر ہم صورتی طور پر نہیں ہوتا بلکہ جوہر کی اصطلاح ایک دو معنی اصطلاح ہے جسے دو مختلف معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ (۴)

ڈیکارٹ کہتا ہے کہ نفس ہوا یا جسم دونوں ہی متناہی اور محدود درجات ہیں، جو اپنے وجود کو اپنے لیے خدا کے پائندہ باقاع ہیں۔ جب کہ خدا ایک لامتناہی وجود ہے جو اپنے وجود کے لیے اپنی ذات سے باہر انکی اور شے کا محتاج نہیں۔

ترجمہ اور تفسیر: تفسیر فلسفہ جدید، صفحہ ۶۷

۲۔ پیرا ۱، صفحہ ۶۷

۳۔ ایڈوارڈ ڈیوڈ، تاریخ الفرائض، صفحہ ۱۳۷

The New Encyclopedia Britannica, 15th ed, V-3, P-530

۴۔ لیرنر اسلام کا فلسفہ، دار الفکر، مطبوعہ، صفحہ ۲۶۶، ۲۶۷

پیرا ۱، صفحہ ۶۷، خدا اور تصور ہوا

وہ مطلق اور خود مختار ہے جسے کسی نے پیدا نہیں کیا۔ وہ لامتناہی ہے اور اسکی عظیم صداقت ہے جو ہمارے دینی علم کی ضمانت دیتی ہے۔ یعنی جو کہو کہ دینی علم ہی حق ہے۔ عقل کے ذریعے خدا کی بہت سی صفات اور ان کے تقاضوں کو بھی جاننا جاسکتا ہے۔ خدا ازلی، قادر مطلق، عظیم و شہیر اور سر اسریر و سرکوت ہے۔ (۱)

سپینوزا (BENEDIET SPINOZA)

سپینوزا کے نزدیک خدا ایک لامتناہی مطلق وجود کا حامل ہے اور یہ وجود لامتناہی کائنات کے مطلق جوہر یا مواد کے مساوی ہے۔ اور دنیا کا یہ مطلق جوہر ایک ایسی شے ہے جس کا تصور ہمارے ذہن میں آزادانہ طور پر آتا ہے۔ یہ جوہر بذات خود موجود ہے لہذا اپنی عظیم کے لیے کسی دوسرے تصور کا محتاج نہیں۔ خدا کی لامحدود صفات میں سے کسی صرف دو کا علم ہو جاتا ہے یعنی ذہن اور مادہ، جبکہ خدا کی لامتناہیت سے ہم ہمیشہ لاعلم ہوا کرتے ہیں۔ خدا اپنی حیثیت کا حامل وجود ہے۔ اس کی یاد دہی ہی اس کا لامتناہی جوہر ہے اور حقیقت کا جوہر اصلی ہے۔ سپینوزا کے نزدیک کوئی شے خارج از خدا نہیں۔ خدا کائنات کی ہر شے میں سرایت ہے۔ ہونے سے پہلے اور وہ اشیاء کی کسی ایسی علت کی حیثیت نہیں رکھتا جو محض مادی نوعیت کی ہو اور خارج سے ان اشیاء پر اثر انداز ہوتی ہو۔ اس طرح سپینوزا دوسرے اور جوہر کا قائل نہیں کرتا اور کمالی دعا ہے۔ (۲)

جان لاک (JOHN LOCK)

جان لاک خدا کو ایک حقیقت عظیم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان اپنی طاقت پر غور کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وہ آپ سے آپ وجود میں نہیں آیا بلکہ اس کا کوئی خالق ہے۔ اس کے نزدیک خدا روح ہے، عظیم و شہیر، قادر مطلق اور عادل ہے۔ اس نے دنیا پر اپنی انسان کو پیدا کیا اور کائنات میں اپنے قوانین جاری فرمادی کیے۔ یہ قوانین آقا علیہ السلام پر غور کرنے کے بعد معلوم کیے جاسکتے ہیں۔ ان قوانین کی پابندی کرنے والے جڑ اور نکال اور لڑائی کرنے والے سزا کے مستحق ہیں۔ (۳)

جارج برکلی (GOERGE BERKELEY)

برکلی کہتا ہے کہ خدا اعلیٰ دنیا کا خالق ہے۔ وہ لطیف ترین روح ہے اور پوری کائنات میں یہ روح سرایت ہے ہونے سے۔ مادہ یا جسم اسی روح کی ایک مثال ہے۔ (۴) برکلی کے نزدیک کائنات میں حقیقی اشیاء کا وجود و وسائل ان

۱۔ ابن خلدون، ص ۱۵۱، قسط کے پہلے ہی مسائل قرآنی حکیم کی روشنی میں، ص ۱۴

۲۔ فیصلہ اسلام، ص ۱۵۱، قسط کے پہلے ہی مسائل قرآنی حکیم کی روشنی میں، ص ۱۴

Will Durant, The Story of Philosophy, P.170

۳۔ ابن خلدون، ص ۱۵۱، قسط کے پہلے ہی مسائل قرآنی حکیم کی روشنی میں، ص ۱۴

Will Durant, The Story of Philosophy, P.255

۴۔ فیصلہ اسلام، ص ۱۵۱، قسط کے پہلے ہی مسائل قرآنی حکیم کی روشنی میں، ص ۱۴

تصورات کا وجود ہے، جو ہمارے حواس پر مرمم ہوتے رہتے ہیں اور ان تصورات کا خالق خدا ہے۔ تو ایسی فطرت عقل خدا کے طور پر حادث میں سے ہیں کہ جن کے تصور رہتے ہی جیسے ہوئے وہ اشیاء کا نہ صرف یہ کہ ارادہ باندھتا ہے بلکہ انھیں اسی کے تحت بدلتا بھی رہتا ہے۔ گویا تو ایسی فطرت نام ہے خدا کے طور پر حادث کا، اشیاء کا نہیں جو ہمیں حواس سے مدد رکھتی ہوئی رہتی ہیں۔ خدا ایک ایسا ذہنی، عقلی، کائنات میں کا دفرما ہے جو ہمارے ذہن کا ساختہ پر داشتہ نہیں۔ (۱)

ڈیوڈ ہیوم (DAVID HUME)

ہیوم کے نزدیک انسانی عقل کا گزرواں جانب ممکن ہی نہیں جہاں جوہر مطلق، مادہائیت، روح اور خدا وغیرہ کا ممکن ہے۔ (۲) اس کے خیال میں یہ دنیوی عالم اولاً ہمارے موجود چلا آرہا ہے اور اس کے وجود کے لیے کسی مطلب اولیٰ ہر اصرار کا تاثر گزورست نہیں۔ ہاں مگر اس دنیا کے نظم و ضبط، خاک و بھٹی اور منصوبہ بندی کو کچھ کرنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اس کا کوئی نہ کوئی معمار ایسا ضرور ہے جو اسے متحرک بنائے ہوئے ہے اور اسے برقرار رکھے ہوئے ہے، تاہم وہ اصرار کرتا ہے کہ اس کا رخات قدرت میں موجود ”فطری شے“ کی امداد ہی بھی اس معمار اولیٰ کے کلاموں پر لانی چاہیے۔ اس طرح، ہیوم کے نزدیک، مسئلہ شر اس وقت تک ناقابل حل رہتا ہے جب تک کسی نہ کسی ایسے حقایق اور محدودہ اکتسلیم نہ کر لیا جائے کہ جو اس کائنات کا خالق ہے اور ایسا خدا ہے جسے اگر عقل طور پر فخریٰ فخر تصور کر لیا جائے تو یہ ایک ایسی نظر آتا ہے جو فطرت میں موجود شر کا قسم کر دینے پر قادر نہیں۔ (۳)

لائبنز (LEIBNIZ)

لائبنز کے نزدیک خدا کی حیثیت ”سودا یا حکم“ کی ہے جو عقل میں اور جہ رے کا رخات کائنات کو چلانے کا ذمہ دار ہے۔ خدا نے سخاوت کو اس انداز سے تشکیل دیا ہے کہ وہ عقلی ثابت ہم آہنگی کے اصول کے تحت عمل کرتے ہوئے تو ایسی فطرت سے مطابقت پیدا کر کے اپنا دیکھنا تمام دے سکیں۔ خدا ایک ایسا وجود ہے جو ایک ایسی صداقت ہے۔ یہ ایک مطلق آدم ہے چنانچہ قانون تضاد کے مطابق اپنا دیکھنا تمام دیتا ہے۔ لائبنز عالم امکان کی فطرت کو خدا کے ارادے سے تعبیر کرتا ہے۔ ہمارے مطلق ہونے کے باطن خدا اس دنیا کو معرضہ وجود میں لے آیا۔ یہ کائنات اپنے اجزائے ترکیبی کے لحاظ سے ممکنہ وہ یک بہترین دنیا کی غنائی کا عقلی ترین مظہر ہے۔ اگر یہ دنیا پیدا کیے جانے کے لائق نہ ہوتی تو ہر خدا اسے سرے سے پیدا ہی نہ کرتا لیکن خدا کسی کوئی غیر معیاری چیز پیدا کر ہی نہیں سکتا۔ (۴)

۱۔ فیہر الاسلام، کاظمی، مدارج فضلہ، مطرب، صف اول، صفحہ ۳۰

۲۔ فیہر الاسلام، کاظمی، مدارج فضلہ، مطرب، صف اول، صفحہ ۱۰

۳۔ اپنا، صفحہ ۱۰۲

۴۔ فیہر الاسلام، کاظمی، مدارج فضلہ، مطرب، صف اول، صفحہ ۳۰

ایمانوئل کانٹ (IMMANUEL KANT)

کانٹ ابجد طبیعیات کے علم کو ناگہان قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک انسانی ذہن حقیقت مطلقہ کو محسوس کرنے کے لیے مناسب آلات سے نہیں نہیں ہے اور یہ کہ انسان اپنے تجربے کی وجہ سے باہر جا کر اس تجربے کو پانے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ (۱) "مطلق کلی یا خدا قیامت" بھی ایک ایسا راستہ ہے جس سے انسان حقیقت مطلقہ کی ایک جھلک پاسکتا ہے۔ (۲)

جان فیکٹہ (JOHN FICHTE)

فیکٹہ ارادہ کی برتری اور اذیت کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک تجربہ، عقل، خیال، ارادہ، مطلق اور اخلاقی ایسا ہی حقیقت مطلقہ ہے۔ (۳) یہاں کائنات، ارادہ، عقل یا انانے مطلق کی سطح ہے۔ لہذا ہی ایک کا کھاتی ہر گہرائی ہے۔ یہی ایک ہر گہرائی اخلاقی سلسلہ عمل، اور یہی وہ قائل کلی ہے جو اپنے اہلوان سے کائنات کو پیدا کرتا ہے اور ایک حکم دہن سے باہر کر اسے ظاہر کر دیتا ہے۔ (۴)

فریڈرک ہیگل (FRIEDRICH HEGEL)

ہیگل کے نزدیک دنیا ترقی کر رہی ہے، اس لیے خدا بھی ترقی پذیر ہے۔ دنیا کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ اس کا شعور بھی ترقی کر رہا ہے۔ انسان میں یہ شعور کمال کے درجہ تک پہنچ گیا ہے۔ خدا تخلیقی داخل کائنات میں ہے جس کا اظہار دنیا میں ہو رہا ہے۔ (۵) ہیگل اچانک دیکھتا ہے کہ اس کائنات میں جو کچھ بھی پیش آرہا ہے وہ سب ہی کچھ درست اور برحق ہے۔ یعنی یہ تجربہ ہی اپنی انتہائی مادی شکل میں، خدا ہی ہے۔ اور خدا ہی اس کائنات کا ختم اور تاریخ ہے۔ (۶)

کارل مارکس (KARL MARX)

مارکس نے ہیگل سے ہدایات کا تصور لیا۔ اس نظریے کے مطابق کائنات کی ترقی مقناویاتیالات کے باہمی تضادم پر منحصر ہے۔ مارکس اس نظریے کو تسلیم کرتا ہے مگر جہاں ہیگل تصورات کی کشاکش کو ارتقاء کی جان سمجھتا ہے وہاں مارکس مادی ضرورتوں اور طبقاتی تضادم کو ہدایتی ترقی کے لیے ضروری خیال کرتا ہے۔ اس طرح اس نے ہدایتی تصوریت کو چھوڑ

1. Will Durant, The Story of Philosophy, P.255

۱۔ جیرالڈ سلاطین، تاریخ فلسفہ مغرب، صفحہ ۱۱۱، جلد ۳

۲۔ جیرالڈ سلاطین، فلسفہ کے بنیادی مسائل، صفحہ ۱۱۱

۳۔ ایچا، جلد ۵

۴۔ جیرالڈ سلاطین، تاریخ فلسفہ مغرب، صفحہ ۱۱۱، جلد ۳

۵۔ ایچا، صفحہ ۱۱۱، فلسفہ کے بنیادی مسائل، قرآن حکیم کی روشنی میں، ص ۳۹

6. Will Durant, The Story of Philosophy, P.299

کہ ہدایتی مادہ اختیار کر لی۔ (۱) لیکن کے ہدایتی ارتقاء کی آخری کڑی روح مطلق نفسی اور اس ارتقاء کے پیچھے بھی تصوری طاقت نفسی۔ مارکس کی تصوری طاقت کو مانا ہے نہ روح مطلق کو۔ اس کا ارتقاء غیر طبعی معاشرے پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کے پیچھے مادی معاشی طاقت ہے نہ کہ روحانی طاقت۔ (۲) وہ مادی دنیا کو ہی حقیقی یا اصل مانا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادہ پہلے ہے یعنی یہ کہ مادہ کو اولیت یا اولیت نفس پر حاصل ہے اور نفس بھی اسی مادہ کا ایک مظہر ہے۔ بالخصوص مارکس روحانی مادہ اور روح، غیر کاہنیت اور خدا سے حقیقی نظریات کو مسترد کرتا ہے۔ (۳)

ہربرٹ سپنسر (HERBERT SPENCER)

ہربرٹ سپنسر کے نزدیک ہم صرف وہی چیز جان سکتے ہیں جو مشین اور مردود ہو۔ چونکہ خدا لامردود ہے، اس لیے ہم خدا کو نہیں جان سکتے لیکن خدا موجود ہے۔ وہ کیا ہے ہم نہیں جانتے۔ (۴)

فریڈ لے (FRANCIS HERBERT BRADLEY)

فریڈ لے کہتا ہے کہ انسان اپنی عقل کے ذریعے لامردود کو بھی جان سکتا ہے۔ فریڈ لے حقیقہ مطلق کو ایک ایسی وحدت کی قرار دیتا ہے جو تمام مظہر عقول کو ایک وحدت کلی کے تحت مربوط کر دیتی ہے۔ اس کے نزدیک حقیقہ مطلق ایک ایسی کامل وحدت ہے جو اپنے اصل مفہوم میں ایک کلیتہ ہے، ایک "وحدت" ہے۔ یہ کلیت ایک ایسی جو بالکل وحدت ہے جو تضادات سے بالکل پاک اور اسی ہر سے نفسی حوالوں ہے۔ حقیقہ مطلق ایک ایسی "احدیث" (مردود طبعی یا احدیت) کی لغت ہے جس میں تمام مظہر باہم یکساں ہو کر اور اپنے تمام امتیازات کو گم کر کے یکساں رہے ہر کڑے ہوئے ہیں۔ (۵)

ولیم جیمز (WILLIAM JAMES)

ولیم جیمز "عقل پرست" فلسفی ہے۔ اس نے خدا کا جو تصور پیش کیا ہے اسے اصلاً "الہیاتی حدیث" کہا جاتا ہے۔ اس فکر کے تحت الہیاتی قوتوں کی تحدید کی گئی ہے، اس لیے کہ دنیا میں شرکاء جو طبعی افراد کے معناتی ایک عمل قرار آتا ہے۔ مگر چونکہ خدا اس دنیا میں موجود تصور ہوتا ہے اور اس کے آورش ہم انسانوں کے آورشوں سے ہماری طرح تمام آجگ ہوا کرتے ہیں اس لیے اس کی اقدار ہماری اقدار سے مطابقت رکھتی ہیں۔ اس لیے ہم مشترک اقدار اور مقاصد کے سلسلے میں

۱۔ اسی ص ۱۵۷۔ دیکھیے فلسفہ میں اقدار میں وحدتی مادہ، سٹولز ویٹنگ، ۱۹۱۱ء، ص ۱۳۱۔

۲۔ کلیف اسٹولز ص ۱۵۰۔

۳۔ ایل ماس جیولڈی تاریخ کا سامراجیسم، ۱۹۱۱ء، ص ۲۳۰۔

۴۔ فیصلہ نظام کا نفسی تاریخ، ویٹنگ، ص ۱۴۱۔

”لو“ سے مطابقت پیدا کر لیا کرتے ہیں۔ (۱) جنمو کا کہنا ہے کہ ہم خدا کے وجود اور اس سے تخلیق کسی چیز کو بھی ثابت نہیں کر سکتے لیکن خدا کو ماننے پر مجبور ہیں کیونکہ ہماری حضرت کا تھنا سکی ہے۔ انسان ایسے خدا کو ماننا چاہتا ہے جو اس کی زندگی سے بے تعلق نہ ہو۔ وہ انسان کا رفیق، مونس، دلم خوار ہو۔ جنمو کے خیال میں خدا انسان سے بہت بگڑتا ہوتا ہے، لیکن انسان سے بہت زیادہ طاقتور ہے۔ (۲)

وہایت ہیڈ (WHITE HEAD)

وہایت ہیڈ خدا کو واقعی ذات اور واقعات پر مشتمل قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو قطعی جہات کی حامل ہستی ہے۔ اس ہستی کی پہلی ماہیت ابتدائی ہے، لیکن ابدی، تخلیق و مٹاؤ کی مگر یہ بے شعور ہے اور ابدی معروضات کی حیثیت سے اپنے اندر تمام کمالات کو شامل کیے ہوئے ہے۔ اس کی دوسری ماہیت تینجٹا اس کی وہ نوعیت ہے جس میں شعور پایا جاتا ہے اور اس کی یہ نوعیت پہلے سے عظیم، مکمل اور ایک دائم غیر سے محاش نوعیت ہے۔ تخلیق کے اور بعد خدا ہی سے نئی ذات اور واقعی واقعات و حالات کو وجود کے ایک واقعی اور حقیقی بیکر میں احاطہ رہتا ہے۔ (۳)

برگساں (HENRI BERGSON)

برگساں اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ صرف وجدان ہی ہمیں حقیقہ مطلق تک لے پاسکتا ہے جبکہ عقل کی رسائی حقیقت مطلق تک ممکن نہیں۔ (۴) وہ روح اور مادے کو ازلی ابدی تسلیم کرتا ہے۔ وہ روح کا نکات کو ”فک جوہری“ کہتا ہے اور اس کے نزدیک ارتقاء روح کا نکات کے تابع رہا ہے۔ وہ صرف روح کا نکات کو خدا سمجھتا ہے۔ (۵) برگساں نے اپنی کتاب ”تخلیق ارتقاء“ میں یہ بتایا ہے کہ خدا ہی تخلیق ہے (۶) مگر اس نے اپنی دوسری کتاب ”اخلاقیات اور مذہب کے دو ما خدا“ میں کہا ہے کہ الوہی خلق، بھائے خود خدا ہے اور تخلیق خلق کے درپے ہی یہ نکات وجود میں آئی ہے۔ یعنی دوسرے الفاظ میں پیدا یا مطلق الخی فی کا اظہار ہے۔ (۷)

۱۔ فیروز اسلام، داخلی، تاریخ فلسفہ، مطبعت دارالافتاء، لاہور، ۱۳۸۸ھ

۲۔ ایس ایس ایملائی، فلسفے کے بنیادی مسائل، قرآن مجید کی روشنی میں، مطبوعہ

Will Durant, The Story of Philosophy, P.375

3. Karen Armstrong, A History of God, P.314

۴۔ فیروز اسلام، داخلی، فلسفہ، مطبعت دارالافتاء، لاہور، ۱۳۸۸ھ

۵۔ تاریخ مجاہدی، خدا اور تصور خدا، ۳۶۸

۶۔ برگساں، تخلیق ارتقاء، مطبوعہ دارالکفر، کتب خانہ، اسلام آباد، مکتبہ قادیان، ۱۳۸۸ھ، صفحہ ۳۳-۳۴

۷۔ فیروز اسلام، داخلی، تاریخ فلسفہ، مطبعت دارالافتاء، لاہور، ۱۳۸۸ھ

برٹرینڈ رسل (BERTRAND RUSSELL)

رسل کا خیال ہے کہ سب انسان کے خوف کی پیداوار ہے اور قصور خدا میں انسان کی اس خواہش کا اظہار پایا جاتا ہے کہ وہ فطرت کی حالت و رتوں کو اپنے ہاتھ میں لینا چاہتا تھا، چنانچہ پہلے اس نے ایک ایسی افسانوی کا تصور بنایا جو قادر مطلق ہو۔ پھر اس قادر مطلق کو خدا کاں، اقربائوں، پرستش اور محو کے کینوں سے خوش کیا تاکہ وہ فطرت کی قوتوں کو انسان کی مرضی کے مطابق احوال دے۔ (۱) اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ رسل، اکثر مغربی تھائسڈ کی طرح دینی خدا کو مانتے پر تو تیار نہیں بلکہ وہ خدا کو ایک جسم کی "کانکائی روح" تسلیم کرتا ہے۔ (۲) اس ضمن میں وہ بے رنگ اعدیت کے نظریے کا حامل ہے۔ اس نظریے کے مطابق حقیقت خالق مادہ ہے اور حقیقی نفس یا ذہن ہے۔ بلکہ یہ ایک طرح کا بے رنگ واحد مواد ہے اور نفس مادہ اسی بے رنگ مواد کے مختلف ظاہری پہلو ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ حقیقت اپنی سادگی کے اعتبار سے حقیقی نوعیت کی حامل چیز ہے جس کی اصل خصوصیت محض ایک "نامعلوم شے" ہے۔ (۳)

ہکسلے (HUXLEY)

ہکسلے کے نزدیک حقیقی علم صرف ان ہی حقائق پر مشتمل ہوا کرتا ہے جو فطری مائعوں کے تحت کامل تصدیق ہوں۔ ہکسلے نے اس سبب بھی اشارہ کیا ہے کہ نہ تو مادہ اطمینانی مادیت کا نظریہ اور نہ ہی روحی تصورات کا نظریہ سائنسی اعتبار سے کامل توثیق ہیں۔ چنانچہ اس صورت حال میں خدا سے حقیقی مسئلہ کی صورت میں انسان کو "کا اور کی" روشنی اختیار کرنی چاہیے۔ اس نظریے کے تحت جو خدا ہو یا حقیقی عقائد دونوں ہی ناقابل دریافت ہیں۔ ہکسلے کا دعویٰ یہ ہے کہ ہمیں کوئی حق نہیں پہنچتا کہ ہم کسی دھرمی کی تصدیق یا نفی کر سکیں جب تک ان ہر دو مقامات کے لیے ہمارے پاس کافی مناسب شہادتیں موجود نہ ہوں اور اس طرح دوسروں سے یہ توقع رکھنا بھی عقلی درست نہیں کہ وہ ہمارے بے جواز عقائد اچھانٹ کر ضروری انہیں۔ (۴)

نیٹشے (NIETZSCHE)

نیٹشے کے نزدیک الخدا ایک نہ لطف چیز ہے۔ (۵) وہ خدا سے حقیقی اپنے عقائد کا برملا اظہار کرتے ہوئے اعلان کرتا ہے کہ "خدا مر چکا ہے۔ اب یہاں کوئی خدا موجود نہیں" اس نے یہ بھی کہا ہے کہ انسان کو خدا بننے پر اوار ہے تو بہت بڑا

۱۔ برٹرینڈ رسل، تصور خدا، صفحہ ۱۷۷

۲۔ برٹرینڈ رسل، تصور خدا، صفحہ ۲۷۷

۳۔ ہارپر، تائیس، برٹرینڈ رسل، زندگی اور افکار، نیا دور، رنگ، ستمبر ۱۹۹۹ء، صفحہ ۱۰۱

۴۔ جیمز، اسلام کا دشمن، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۲۶

۵۔ برٹرینڈ رسل، تصور خدا، صفحہ ۱۷۷

پر محدود کرنا چاہیے اور مذہبی عقائد کی خرافات سے اپنا دامن چھڑالینا چاہیے۔ (۱)

۶۔ حقیقت مطلق کا اثبات

خدا (حقیقت مطلق) کے وجود کے اثبات میں فلاسفہ اور مفکر مہین دہیات نے مختلف دلائل پیش کیے ہیں۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں، ان میں سے چند دلائل پر بحث کی ہے۔ اس طرح یہ دلائل موضوعات زیر تحقیق سے خصوصی تعلق رکھتے ہیں۔ ان دلائل کی مختصر وضاحت پیش کی جاتی ہے۔

۶.۱۔ کونیاتی دلیل (COSMOLOGICAL ARGUMENT)

وجودِ پارہی تعالیٰ کے اثبات کی اس دلیل کے مطابق جب ہر معلول کی علت چاہیے تو اس کا کات کی بھی علت ہوتی چاہیے اور یہ علت ایسی ہو کر خود اسے علت کی ضرورت نہ ہو، کیونکہ اگر علت و معلول کا سلسلہ انتہائی ہو گا تو یہ فلسفیانہ لحاظ سے ممکن نہیں۔ ایسی علت جس پر علت و معلول کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے خدا ہے۔ جس خدا علتِ اولیٰ ہے اور اس کا وجود ممکن کات کے لیے ضروری ہے۔ (۲)

۶.۲۔ غایتی دلیل (TELEOLOGICAL ARGUMENT)

وجودِ خداوندی کی اس دلیل کا انحصار قدرت کے نظام پر ہے۔ اس کی رو سے کات بحیثیت ایک کل کے، ایک ناپائی قطع کی نشاندہی کرتی ہے۔ مراد یہ کہ اس کا کات میں نظم و ضبط ایک ایسی ہستی پر دلالت کرتا ہے جو متکمم حق ہے۔ جس نے یہ نظم و ضبط قائم کیا ہے اور اسے قائم رکھے ہوئے ہے۔ ہر شے کی فطرت میں مقصد کا رفرما ہے اور ہر شے میں کوئی نہ کوئی غایت پوشیدہ ہے۔ لہذا کات اور فطرت کی یہ مقصدیت اور غایت اس امر کی نشاندہی کرتی ہے کہ ایک ذہین ہستی موجود ہے جس نے یہ سب کچھ تخلیق کیا ہے اور اس کا انتظام سنبھالے ہوئے ہے۔ (۳)

1. Will Durant, The History of Philosophy, P.364

Karen Armstrong, A History of God, P287

۲۔ کتبِ اسلامیہ، ص ۱۳۴

نظامِ ہدایت، نویسنہ، (۱) اکثر علماء ہدیت کے خود بخود خیال، طبعی و انوار کا رشتہ، ۱۹۹۹ء، ص ۲۶۸

قیصر اسلام، قاضی، قلمیے کے بڑی سہا، ۳۹۹

3. Dictionary of Philosophy, P.281.

کتبِ اسلامیہ، ص ۱۳۴

قیصر اسلام، قاضی، قلمیے کے بڑی سہا، ۳۹۹

۶.۳۔ وجودیاتی دلیل (ONTOLOGICAL ARGUMENT)

سینٹ انزلم (Saint Anselm) کو اس طرز استدلال کا بانی دیکھا جاتا ہے۔ لیکن مختلف فلسفیوں نے اس دلیل کو مختلف انداز میں پیش کیا ہے۔ اس دلیل کے مطابق انسانی ذہن میں ایک کامل، اعلیٰ اور برتر ہستی کا تصور موجود ہے۔ انسانی ذہن میں اس تصور کی موجودگی واصل اس ہستی کی موجودگی پر دلالت کرتی ہے۔ لہذا خدا موجود ہے۔ اس طریق استدلال کی اساس اس خیال پر ہے کہ کسی کامل ہستی کے تصور میں اس ہستی کی موجودگی کا طویل بھی شامل ہے۔ بلکہ اسی تصور کا ہی ایک پہلو ہے۔ (۱)

۶.۴۔ اخلاقی دلیل (ETHICAL ARGUMENT)

خدا میں یقین کی اخلاقی دلیل کی بنیاد انسان کی اخلاقی فطرت اور مذہبی تجربے پر ہے۔ یہ اخلاقی دلیل، جرم میں قسطنٹین کانت نے جو سزوردار انداز میں پیش کی ہے۔ وہ اپنی کتاب "Critique of Practical Reason" میں یہ استدلال کرتا ہے کہ خدا کا وجود حقیقی یا اخلاقی استدلال کی شرط مقدم ہے۔ (۲) وہ چلتا ہے کہ انسان کی فطرت میں یہ حقیقت کہاں سے آئی کہ وہ اپنے لیے ہر شے اور فرائض کی بجا آوری کو انسانی خواہشات کے مقابلہ میں زیادہ بھرتا ہے۔ حالانکہ یہ اس کے دل میں بھیجی ہوئی بات ہے جس کا کسی غیر کامل نہیں۔ کیا وہ ہے کہ ایک شخص وقاداری کے جوش میں دوسرے شخص پر اپنا حق من وچسب سب بھرتا رہتا ہے۔ دین، ملک اور قوم کی خاطر انسان میں قربانی کا جذبہ کہاں سے آ گیا۔ انسان کو برائی سے ٹوکنے والے ضمیر کی آواز کہاں سے آنے لگتی ہے۔ مجرم اپنے آپ کو طاقت کیوں کرتا ہے۔ یہ کون منصف ہے جو ہر شخص کے اندر دیکھتا ہوا ہے اور اس کے اعمال کو غلط و صحیح ہونے کے خواہے خدا کو برتا رہتا ہے۔ کانت کہتا ہے کہ یہ محض اللہ تعالیٰ کا وجود ہے جو انسانی نفس میں ایسی نکلتی اور دلیل قائم کرتا ہے جو بغیر معبود کے وجود کے ممکن نہیں۔ یہ وجود خدا کا ہے جو اساسی فرض، اخلاقی اسناد اور ضمیر کی آواز میں ظاہر ہوتا ہے۔ (۳)

۷۔ حقیقتِ مطلق کا ابطال

وجودیاتی خیالی اور اس کی قدرت کاملہ کی بحثوں نے فکر انسانی کے لیے جہاں تازہ جانے کا کام کیا تو وہاں بھیانک بھی ہوا ہے کہ انسان اس غور و فکر کے دوران حقیقتِ مطلق کا ابطال کرتا، کھاتی دیتا ہے۔ ذیل میں ایسے ہی نظریات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

1. Dictionary of Philosophy, P.281.

اس لیے لیکن مہاجر فلسفہ، ص ۸۸

کلیف، ص ۳۳۳

۳۔ سولہ لیکن مہاجر فلسفہ، ص ۹۴

۱. اے۔ دہریت (ATHEISM)

دہریت یا بعد الطبیعیات کا وہ نظام فکر ہے جس کے نزدیکی فطرت ہی کل حقیقت ہے۔ اور ہمیں فطرت کے نظام کی طرح ہر شے کے لیے کسی مافوق الفطرت یا سستی کی ضرورت نہیں (۱)۔ لہذا دہرے سے جس کے معنی لانے کے ہیں۔ دہریت سے مراد الخلاء ہے۔ دہرے یا ظہر اس شخص کو کہتے ہیں جو یا تو سرے سے خدا کا انکار ہی کرے اور دہرے کو خدا کے اور کچھ یا خدا کو تو بنانے لیکن اس کی ذات سے انکار کرے۔ بعض فلسفیوں نے خدا کو فطرت میں قطعی کر دیا ہے مثلاً وہ وقت کو خدا کہتے ہیں یا محبت اور صداقت کو خدا قرار دیتے ہیں۔ یہ لوگ بھی ظہر یعنی منکر ہی خدا کے دوسرے میں آ جائیں گے کیونکہ خدا ان کے نزدیکی کسی سستی کا نام نہیں بلکہ خدا کا نام ہے۔ اسی طرح اشتراکیت بھی دہریت ہی ہے کیونکہ اس کی بنیاد ہی الخلاء پر رکھی گئی ہے اس لیے اس میں اللہ تعالیٰ کی سستی کو ماننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ (۲) دہریت کے نزدیکی ہماری نظر کے سامنے جو دنیا ہے اس کے اور انوکھی عالم نہیں اس وجہ سے خدا کا چارہ جو نہیں رکھتا۔ (۳)

۲. اے۔ لا اوریت (AGNOSTICISM)

Agnosticism کی اصطلاح یونانی لفظ Agnostos سے اخذ کی گئی ہے۔ جس کے معنی لاعلمیت یا لاعلم کے ہیں۔ علماتی نقطہ نظر کے تحت لا اوریت ایک ایسے نظریے علم کی نکتہ بندی کرتی ہے جس کی رو سے یہ کہا جاتا ہے کہ کسی بھی مخصوص موضوع بحث کی بابت انسان کے حصول علم کی کوئی حتمی حقیقت نہیں ہوتی ہے۔ (۳) اوریت میں اس کے معنی یہ کہے جاتے ہیں کہ انسان اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کی کن، اس کی دریا، الوجود یا سستی، وجود یا اس کے علم کی اصلیت کو نہیں جان سکتا۔ لا اوریت نظریے میں کیلئے، پھر، ہم اور دہریت کے غاسا غور کر لیا ہے۔ (۵) اکیلے کچھ ہے کہ چاہے ہم خدا کے وجود کا انکار نہ کریں لیکن ہم اس کی حتمی فطرت کے حقیقی کچھ نہیں جان سکتے۔ ہم کے مطابق ہم یہ شرط مقدم ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا لازماً موجود ہے۔ وہی ہم خدا کا وجود اس کی اپنی فطرت کے لازمی نتیجے کے طور پر ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ ہم نہیں جانتے کہ وہ فطرت کیا ہے۔ (۶) اس طرح لا اوریت کا نظریہ خدا کے وجود کی حتمی بات دینے کے لیے کافی دلائل نہیں رکھتا اور لا اوریت

۱۔ قیصر اسلام، کاغذ، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳۸۹

۲۔ کتب اسلام، جامعہ فلسفہ، صفحہ ۴۰

The New Encyclopedia Britannica, V 1, P 666

۳۔ قیصر اسلام، کاغذ، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳۸۹

۴۔ قیصر اسلام، کاغذ، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳۸۹

Dictionary of Philosophy, P.7.

۵۔ کتب اسلام، جامعہ فلسفہ، صفحہ ۴۰

۶۔ اسی پر مبنی جامعہ فلسفہ، صفحہ ۴۰

6. The New Encyclopedia Britannica, V.1, P.151

چاہے خدا کا انکار نہ کرے مگر اقرار بھی نہیں کرتی۔

۳۔ منطقی ایجادیت (LOGICAL POSITIVISM)

یہ ایک فلسفیانہ تحریک ہے جس کا آغاز 1920ء میں ویل آف (Vienna Circle) میں ہوا۔ اس سرگرم کاروبار میں اشک (Schlick) تھا اور اس کے بانی ممبر بھی چینی کے سائنسی مفکر تھے۔ یہ لوگ ماہرہ طبیعیات کو ختم کرنا اور ابتدائی علوم کو مضبوط بنیادوں پر کھڑا کرنا چاہتے تھے۔ (۱) ان کے نزدیک اناراساراطم ہمارے حواس تک محدود ہے اور یہ اس حد تک محدود ہے کہ جو چیز بھی ہمارے دائرہ حواس سے خارج ہے اس کا فہم ہم بھی حاصل نہیں کر سکتے۔ (۲) لہذا منطقی ایجادیت کی رو سے وہ تمام باتیں جو خدا کے وجود اور دوسرے آسمانی مسائل سے متعلق ہیں وہ بے معنی ہیں کیونکہ یہ ان مسائل سے بحث کرتی ہیں جو ہمارے حیطہ ادراک میں آتی نہیں سکتے۔ منطقی ایجادیتوں کے جنسی نظروں ان کے اصول تصدیق پذیر ہی کے تحت، مذہب پرستوں کا اعتراف خدا اور دوسروں کا انکار خدا دونوں ہی بے معنی تصور لگوں گی۔ کیونکہ ان دونوں ہی کے بیانات میں ایسے باغی الطرفت وجود کے پائے پائے جانے کا ذکر ہے جس کا ذکر کبھی ادراک ہوا ہے اور نہ ہی کبھی اس کے ادراک ہو سکے گا کوئی امکان ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ تصورات جو اس باغی الطرفت سے متعلق ہیں وہ ثابت کیے جاتے ہیں وہ تمام کے تمام بے معنی اور مکمل ٹھہرتے ہیں اور اس طور پر ان کی تصدیق یا تکذیب کا معاملہ کبھی اٹھنا ہی نہیں۔ (۳)

تصور واقعہ منطقی کے اس ارتقائی مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ انسان فطرتاً ہی واقع ہو اسے۔ یہاں تک کہ قدیم انسان کا بھی اپنا ایک مذہب تھا۔ وہ کسی غیر مرئی قوت کے بارے میں ایک غیر واضح اور مبہم یقین رکھتا تھا کہ جو اسے اپنی ذات سے کہیں زیادہ طاقتور اور با اختیار نظر آتی تھی۔ ہر وہ چیز جو انسانوں کو تحفہ و مرہب کرنے والی ہوتی وہ اسی کی پرستش کرنے لگتے تھے۔ انسان صرف اتنا ہی چاہتا تھا کہ اسے کسی مخصوص شے کو بے نیکی کوئی ہدایت، کوئی مشورہ ملتا رہے تاکہ وہ اس کی عبادت کرتا رہے۔ قدیم انسان نے خود اپنے مذہبی عقائد کو اکتھار رکھا تھا اور انھیں پر اپنی فہم کے بموجب عمل کرتا تھا۔ اس کی تنگ نظری اور لاپرواہی کی بنا پر اس کے مذہبی اعتقادات ابہام اور قہات کا شکار تھے۔ مگر وہ پورے غلوں اور تعظیم کے ساتھ ان اعتقادات پر ہوا تھا جو کسی مناسب مذہبی جذبے کے لیے ضروری ہوا کرتے ہیں۔ لہذا قدیم انسان اپنے گرد و پیش کی اشیاء کو دیوتاؤں کی شکل دے دیا کرتے اور ان خداؤں کو اپنے دکھوں اور مصائب سے نجات کا وسیلہ سمجھتے۔ چنانچہ اس زمانے میں اسلاف واکار، مختلف مظاہر و رسوم، چاند اور دیگر سیاروں، پہاڑوں، درختوں، اعضاء جنسی اور حیوانات کی پرستش عام تھی۔ یہاں تک کہ قدیم یونانی فلاسفہ بھی آگ، پانی، مٹی، ہوا اور جوہر کو اکتھاد منطقی کا روپ دیتے

۱۔ کیفی مطالعہ مذہبی عقائد، ص ۲۱۵

۲۔ فیروز اسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۱۱۳

۳۔ فیروز اسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۲۱۱-۲۱۲

نظر آتے ہیں۔ مگر بیسویں صدی کی علمی تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ قدیم ترین انسان حقیقتِ مطلق کے بارے میں تو حیدی اور غیر انسانی عقیدہ رکھتا تھا لیکن وقت و رفتار اس کے ذہن میں ایک سے زیادہ مافوقی شخصیات جاتوں کا تصور نشوونما پانے لگا اور مظهرِ فطرت کے بے شمار جلوے اسے اپنی طرف کھینچنے لگے۔ اس طرح صوبیت اور عقودانہ کے نظریات و جہدیں آئے۔ اسلام نے تو حید کے شفاف اور واضح تصور سے انسانیت کو آگاہ کیا۔

بہر حال تاریخِ انسانی کے مختلف ادوار میں، حقیقتِ مطلق کی ذات و صفات کے حوالے سے مختلف نظریات و جہدیں آئے۔ کبھی انسان نے اللہ تعالیٰ کو کائنات سے باہر اور قرار دیا تو کبھی کائنات میں جاری و ساری سمجھا، کبھی وہ حقیقتِ مطلق کے شخص کا جائل ہوا تو کبھی غیر شخص و جہدِ مطلق کو ماننے لگا۔ اسی طرح آلات و مضامین باری تعالیٰ سے حقیقتِ کفر الہیہ، واحدیت، سچیت، دائرہ پرستی، الٰہیات، وحدت الوجود، وحدت الشہود، غیر و شر اور جہدِ فخر کے نظریات بھی ذہنِ انسانی کی آماجگاہ بنے۔

دنیا کے مختلف مذاہب اور ادیان میں تصورِ حقیقتِ مطلق کے حوالے سے جہاں وعدائی مذاہب سامنے آتے ہیں، وہاں طبر و صدائی مذاہب کی بھی کئی ٹھیں، البتہ تمام مسلم مذاہب، سکھ، جین، ہندو، صوفیاء نے ذات، وجود اور صفات کے مسائل کو توحیدِ الٰہی کے اسلامی عقیدہ کے آئینہ میں دیکھا ہے۔ وہ کسی بھی حال میں ذاتِ الٰہی میں سکوت یا غفلت و غور و تدبیر تسلیم کرنے کے روادار نہیں۔ مسلم صوفیاء کے تصورِ باری تعالیٰ میں وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود دو جیسے نظریات کے سونے بھی تو حیدی سے چھوٹے و کھالے دیتے ہیں اور انہماکِ کارائش سے تو حیدی پر شہنشاہی ہوتے ہیں۔

فرد و غلط کے ساتھ ساتھ آج کی دنیا کے انسان نے اپنے قدیم تصورات کو قریباً ترک کر دیا ہے۔ وہ اپنے معجزات میں زیادہ مطلق ہو گیا ہے۔ حقیقتِ مطلق اور عبادت کے طریقہ کار کے بارے میں اس کے تصورات ناگزیر طور پر تبدیل ہو چکے ہیں۔ پیغمبر، صوفیاء، سادہ و سستہ، نگار و ساز اور ماسک و ان حضرات ہمارے دور میں آئے اور انہوں نے اس معاملہ میں اپنے اپنے منہ پر غمر کے مطابق لوگوں کی رہنمائی کی۔ جیسے کے طور پر مذہبی تصورات میں ایک طرح کا ارتقائی عمل رونما ہوا۔ توحید اور طلسماتی مذاہب سے اپنا آغاز کرتے ہوئے ان تصورات نے ایک بہترین صورت اختیار کر لی۔ موجودہ دور میں بہت سوں کے لیے خدا ایک "سکوتِ مائل"، "آقا کی حسن"، اور ایک "الٰہی کائناتی" کا نام ہے۔ اسے کائنات کی روح کی حیثیت دی جاتی ہے نیز اسے ایک روحانی وجود، خالق، قوسم، داخل اور قوسم کا ملکہ کی حیثیت بھی دی جاتی ہے کہ جو ہمارے اخلاقی، مذہبی اور جمالیاتی تصورات کے عمل کا سبب بنتی ہے۔

اس کے باوجود، جدید مغربی فلاسفہ کی اکثریت، وجودِ باری تعالیٰ کے ضمن میں مذہب اور تفکیک کا شکار و کھالی دیتی ہیں۔ اگر ایک طرف مغربی فلاسفہ میں سے چند ایک خدا کے وجود اور اس کی قدسیت کا ملکہ کا قرار کرتے ہیں تو دوسری

طرف زیادہ تر مطربی فلسفہ اور معایت کی دلائل میں پھنس کر رہ جاتے ہیں اور خدا کے وجود اور روح کی مابین جیسے مسائل پر غور و فکر کے دوران ان غیر مرئی وجودوں کی گنجی کہتے دکھائی دیتے ہیں۔ یوں یہ مطربی فلسفہ انکار خدا اور مابعد الطبیعیات کے انکار کی سطح تک پہنچ جاتے ہیں؛ جیسا کہ عقلی فلسفہ کے طہر وادوں نے پہلی کوشش سے یہ بات واضح نہیں کرانے کی کوشش کی کہ حقیقت مطلقہ ایک انسان ہے اور کسی قسم کا بھی مابعد الطبیعیاتی نظام عقل کی بنیادوں پر استوار نہیں ہو سکتا۔ علامہ اقبال نے اپنے انکار و خیالات بالخصوص خطبات میں فلسفیوں کے اسی برہان کی تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ مابعد الطبیعیات اور حقیقت مطلقہ تک رسائی و ہدائی کے ذریعے جو کچھ ہے تاہم وہ عقل اور حواس کی کارفرمائی کا بھی اقرار کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں، روحانی واردات کو سمجھنے اور حقیقت مطلقہ تک رسائی میں عقل کسی حد تک جاری رہنا ہی کر سکتی ہے، یعنی حواس اور عقل دونوں و ہدائی کے مددگار ہیں تاہم حقیقت مطلقہ تک رسائی صرف و ہدائی کی ہے۔

علامہ اقبال نے اپنے نظام فکر میں ذلت الہ، انسان اور کائنات تینوں کے باب میں متوازن، نگرانہ اور بعض مقامات پر نہایت دقیق سماعت چھیڑے ہیں۔ علامہ کے خطبات میں درستی داری قناتی کا اثبات ہی مرکز وجود کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال نے اپنے خطبات کے ذریعے اسلامی فکر کی عقلی جدید کا فریضہ بطریق احسن انجام دیا۔ آج جب کہ سامعین فلسفہ اور نفسیات کے میدانوں میں حقیقت مطلقہ کے تصور پر پہلے سے زیادہ توجہ دینی جا رہی ہے اور اعلیٰ مطرب، اپنے تجربات اور مشاہدات کی روشنی میں، اسلامی تصور حقیقت مطلقہ کو سمجھنے کی جانب راہیں ہیں، ایسے میں علامہ کے تصور حقیقت مطلقہ کی محققانہ و تحقیق و تفریع اور اس کے اصل خدا و حال سامنے لانے کی اشد ضرورت ہے۔ اگلے ابواب میں ہم انجی امور پر توجہ مرکوز کریں گے۔

علامہ اقبال کے تصور حقیقت مطلقہ کے بارے میں محققین کی آراء مختلف و متضاد ہیں۔ کچھ ان میں وحدۃ الوجود کا مخالف اور کچھ موانع قرار دیتے ہیں؛ مثلاً علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

”اقبال نے الہیات اسلامی کی عقلی جدید نہیں کی، بلکہ وحدۃ وجود کے اسی سرایتی نظریے کو سادہ صحت بخشنے کی کوشش کی۔“ (۱)

اسی طرح ڈاکٹر حضرت حسن انور قنبرا لکھتے ہیں:

”نہ کہیں کا فلسفہ اور اصل قدیم تصوف ہی کی نئی ترجمانی ہے، اقبال نے صرف اتنا کیا ہے کہ ان معنی کے دھڑی سرانہ افراہی کو نہ کہیں اور نہ لادہ کہیں کے دکھائی دیا کہ ان میں تبدیلی کر دیا ہے۔“ (۲)

کچھ علامہ و محققین علامہ کے تصور حقیقت مطلقہ کے بارے میں تنقید میں مبتلا ہیں؛ مثلاً اگر ایک طرف مولانا سید احمد اکبر آبادی فرماتے ہیں کہ:

۱۔ علی عباس جلالپوری، مابعد الطبیعیات کا علم کوہِ معلوم، ص ۷۷

۲۔ حضرت حسن انور قنبرا، مابعد الطبیعیات، ح ۱، ص ۱۰۱، ڈاکٹر افسانہ بی بی صدیقی، مابعد الطبیعیات، اقبال، نئی دہلی، ۱۹۹۰ء، ص ۹۱

”حقیقت یہ ہے کہ جب میں خدا سے حلقِ عمار کے قصورات چمکتا ہوں تو سنا لیاں گزرتا ہے کہ قس حواظ! اس کی

قلیلا و قلیلا و کثیر مطلقاً انا کے وصف سے بجز کوئی دوسری جہتی نہیں نکلتی۔“ (۱)

تو دوسری طرف خلیفہ عبدالعظیم کا طراز میں:

”اقبال کے اس اور دوسری کا قصور عام تو میری ستر سے بہت یکساں لگتا ہے۔“ (۲)

یکساں طور، اقبال کے بعض دوسرے نظریات کی طرح، قصور حقیقت مطلق کو بھی مغربی مفکرین کی خوش چینی پر محمول

کرتے ہیں، مثلاً:

علی عباس جانا پوری لکھتے ہیں:

”سننے کے اہمائی نظریے انا نے مطلق پر رگمیں کے غلط اور ناکام کج مذاکرہ اقبال خدا کی بار بار دعا اور توبہ کے غلط پر

محمول کرتے ہیں اور اس غلط کو دور کرنے کے لیے مسلسل تعلق اور ارتقاء سران کا سہارا لیتے ہیں۔“ (۳)

محققین کے ان بیانات کی روشنی میں، اقبال کے قصور حقیقت مطلق کے ضمن میں چند اہم سوالات جنم لیتے ہیں:

☆ کیا علامہ اقبال کا اقبالِ خلافت کے باوجود وحدۃ الوجود سے اپنا دارمیں نہیں بچا سکتے۔

☆ کیا علامہ اقبال کا قصور حقیقت مطلق مغربی مفکرین سے مستعار ہے۔

☆ کیا علامہ کا قصور حقیقت مطلق اسلامی تصورِ باری تعالیٰ سے الگ ہو گیا ہے۔

☆ اسلام کی نظر میں عقل اور وجدان کی کیا حقیقت ہے اور کیا وجدان کے ذریعے واقعی حقیقت مطلق تک

رسائی ممکن ہے۔

آئندہ ایسا باب میں انہی سوالوں کے جوابات تلاش کرنے کی سعی کی جا رہی ہے۔



۱۔ سید اکبر آبادی، مسودۃ مناجات، اقبال پر ایک نظر، ص ۸

۲۔ عبدالعظیم خلیفہ، مگر اقبال، ص ۲۰۳

۳۔ علی عباس جانا پوری، اقبال کا صلیح کام، ص ۷۷

باب دوم

تصویرِ حقیقتِ مُطلق اور افکارِ اقبال

وحدۃ الوجود

علامہ سابقال وحدۃ الوجود کے قائل تھے یہ مخالف؟ اپنی فکر کے ابتدائی دور میں وہ اس نظریے کو ماننے والوں میں تھے مگر بعد میں اس کی شدید مخالفت پر مجبور ہو گئے۔ پھر ائمہ راہ میں تو وہ اس نظریے کے پیرو تھے، مگر مخالف ہوئے اور آخر میں پھر اس کے قائل ہو گئے۔ یہ سوالات اقبال کے صحیح تصور حقیقت مطلق کا تعین کرنے کے لیے چننے اسم ہیں۔ ماہرین اقبالیات کے درمیان اسے ہی نزاعی ہیں۔ مگر ایک طرف جب علامہ اقبالیات اقبال کو وحدۃ الوجود کا مخالف بتاتے ہیں تو دوسری طرف ایسے ماہرین اقبالیات کی بھی کمی نہیں جو اقبال کو وجودی قرار دیتے ہیں۔ ہم یہاں چند ممتاز ماہرین اقبالیات کی ایسی ہی حقاہ آراء نقل کرتے ہیں:

میاں محمد شریف لکھتے ہیں:

”رومی اور اقبال میں بہت کچھ مشترک ہے اور ان کے کچھ تضادات سے وحدۃ الوجود کے مسلک کا اعتراف ہوتا ہے۔“ (۱)

عبداللہ فاروقی رقمطراز ہیں:

”علامہ سابقال ۱۹۰۷ء کے بعد نظریے وحدۃ الوجود کی طرح رخنہ شدہ شروع کر دی تھی مگر ۱۹۳۹ء کے بعد وہ پھر اسی نظریے کے حامی نظر آتے ہیں۔“ (۲)

پروفیسر یوسف سلیم پاشا جنہیں طویل عرصے تک علامہ سابقال کا قریب حاصل رہا اس ضمن میں لکھتے ہیں:

”اقبال نے اپنی ہر مختلف شے وحدۃ الوجود کی تنظیم دی ہے۔“ (۳)

ڈاکٹر الف۔و۔ جمیم کہتے ہیں:

”اقبال نہ تصوف کے خلاف تھے اور نہ وحدۃ الوجود کے۔ جب علامہ اقبال ہی ہمارے اس دہائی کی تصدیق کر رہے ہوں کہ تصوف اور وحدۃ الوجود کے قائل اور صرف ہیں تو دوسروں کے خیالات کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے۔“ (۴)

اسی طرح علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

”اقبال کے فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت الوجود اور سرایتان سے ہوا تھا اور الہام بھی وحدت الوجود اور سرایتان پر

۱۔ محمد شریف میاں، پروفیسر، مقالہ ”شرفیہ علامہ اقبال“، ۱۹۹۳ء، ص ۲۳

۲۔ عبداللہ فاروقی، ”علامہ سابقال وحدت الوجود“، اقبالیات کے رسائل، سرگودھا، کا ذکر فیج الدین، دہلی، دہلی، کلید، علامہ اکبر جید حضرت اسلام

آباد، اکادمی اقبالیات، پاکستان، ۲۰۰۸ء، ص ۲۳

۳۔ یوسف سلیم پاشا، پروفیسر، ”اقبال اور وحدت الوجود“، مقالہ سیمینار، یوسف سلیم پاشا، سرگودھا، اختر اسلام آباد، سیمینار اقبال، ۱۹۹۹ء، ص ۱۳۳

۴۔ الف۔و۔ جمیم، ڈاکٹر، مقالہ ”وحدت الوجود اور اقبال“، ۱۹۹۹ء، سیمینار اقبال، ۱۹۹۹ء، ص ۱۰

”مسلمانوں میں یوں کا عقیدہ ہے کہ کائنات خدا سے پیدا ہوئی، لہذا اس کے مقابلہ کا ہم عالم ہے۔ قرآن کی آیات میں اس حقیقت پر شاہد ہیں۔“ (اقوال میں وحدۃ الوجود کے کمال ہیں، لیکن اپنے زمان میں اس مصلحت کو پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں۔ مگر جوں میں آ کر اس حقیقت کو کہی کر جاتے ہیں۔“ (۴)

اب ہم ایسے فسفاد کی آراء نقل کرتے ہیں جو اقبال کو وحدۃ الوجود کا مخالف قرار دے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ

”وعدة الوجود کے منظر پر غور کیا تو قبل کے خیالات سب کو مطمئن ہیں، انہوں نے اپنی نظم و قدر میں اس تصور کے خلاف شہید و قاتل کا ٹکرا دکھایا ہے۔“ (۳)

ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، علامہ اقبال کے محضیر و جود کی، اپنے خطّہ فکر سے وضاحت کرنے کے بعد یہ فیصلہ خاتے

”اس اصل کو عقلی فقر، سمجھتے ہوئے اگر ہم بلا واسطہ کے کام کی شرح کریں تو اس لحاظ سے کہ جس سے بچ سکے ہیں جہاں کے بعض باغی ہو چکے ہیں، جن کے سبب وہ باغیوں اور بدعنوانوں کی طاقت کے سامنے ہوا ہے۔“ (۴)

معارف اقبال شاہ اس بشیر احمد کوادھکتے ہیں:

”اقبال نے واضح الفاظ میں اوجہ توحید کے فکریے کو رد کر دیا ہے۔“ (۵)
 مرد فیض محمد فرماں گئے ہیں:

”اقبال نے تو بڑی شہادہ کے ساتھ وحدۃ الوجود کی حقیقت کی ہے۔“ (۲)

”حقیقت بھی ہے کہ اہل علم نے دوسرے مذاہب کو رد کرنے کے بعد خود دوسرے فقہوں کے مسلک کا پابان اور دوسرے مذاہب کے مسلک کی طرف لوٹے۔“ (۷)۔

خطبات اقبال کے اولین مترجم، اقبال کے قریبی ساتھی، اقبال کشاف اور ممتاز ماہر اقبالیات سید ظفر بخاری کے

- ۱۔ علی حساس کی زندگی کا خیال کا طبع کو ہم نے اس دور کی نگاہ سے ۱۹۹۹ء میں ۱۱
 ۲۔ محمد طاہر قادری، میر تقی میر کا خیال، لاہور، نئی کتب خانہ، ۱۹۶۶ء میں ۱۵
 ۳۔ محمد طاہر، سید، انگریز شیخ اکبر آبادی، لاہور، مہر نئی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۵ء میں ۲۰
 ۴۔ محمد نعیم احمد، حسرت، لاہور، لاہور کا خیال اور خیالات، لاہور، لاہور کا خیال، لاہور، ۱۹۸۱ء میں ۳۳
 ۵۔ شاعر شاعر اور لاہور کا خیال اور خیالات، لاہور، لاہور کا خیال اور خیالات، لاہور، ۱۹۹۹ء میں ۵۸
 ۶۔ محمد گل خان، پیو پیو، لاہور کا خیال اور خیالات، لاہور، لاہور کا خیال، لاہور، ۱۹۸۳ء میں ۸۵
 ۷۔ لاہور کا خیال اور خیالات، لاہور، لاہور کا خیال اور خیالات، لاہور، لاہور کا خیال اور خیالات، لاہور، ۱۹۸۵ء میں ۱۳۸

طیال میں:

"اقبال بھی اسی وحدۂ وجود کے گرداب میں نہ چپنے تھے اور نہ اس کے قائل ہو گئے۔" (۱)

خطبات اقبال کے حشریم کے اس بیان کے ساتھ ہی جب ہم اقبال اور اعلیٰ کی یہ بات چیت کرتے ہیں کہ:

"خطبات میں اقبال کا ردِ پانچویں لکھ دہائی ہے جو وحدۂ الوجود کا ہے۔" (۲)

قرعیں فوراً اقبال اور وحدۂ الوجود کے قہقہے کی نواکت اور گھمبیر تا کا احساس ہونے لگتا ہے۔ مصدقہ بالاقوام آراء کے غائر مطالعہ سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ وحدۂ الوجود کی جانب اقبال کے رجحانات کے حوالے سے جب ماہرینِ اقبالیات کس قدر متضاد آراء رکھتے ہیں۔ اور ان کا قبو یہ بتاتا ہے کہ ان آراء کے قائم کرنے میں اقبال کے درست اور غیر جانبدارانہ جاننے کی بجائے قسوف اور وحدۂ الوجود کے حوالے سے اپنی پسند اور نا پسند کا عمل دخل زیادہ ہے۔ وحدۂ الوجود کی اصلیت اور حقیقت تک بارشائی بھی اس کا ایک سبب ہے نیز اقبال کا تیز رفتار فکری ارتقاء وحدۂ الوجود کی نواکت و دعا کنی اور اس کے بارے میں غلط فہمیاں بھی اس صورت حال کے اسباب ہیں۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ طوفاً اقبال کے ہاں اس نظر سے کہ حوالے سے ایسا ہمارا تضاد پایا جاتا ہے: "مظاہر وحدۂ الوجود کے انھک مغربوں عربی کے بارے میں اپنے پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالے میں لکھتے ہیں:

The students of Islamic mysticism who is anxious Exposition of the Principal to see an all embracing of unity must look up the heavy volumes of the Andalusian Ibn-Al-Arabi whose profound teaching with the dry as dust stands in strange contrast Islam of his countrymen. (3)

۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ء کے ایک خط میں خلیفہ صحن لکھائی کو لکھتے ہیں:

"میں شیخ (ابن عربی) کی عظمت و عظمت کا قائل ہوں اور اچھے اسلام کے بہت سے خط میں لکھتا ہوں۔" (۴)

مئی ۱۹۱۶ء جولائی ۱۹۱۶ء کو سر راج الدین پال کے نام ایک خط میں انجی شیخ کی کتاب فصوص الحکم کے بارے میں اس وقت قراڑا ہے:

"جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے ظہورِ عشق کے اور کچھ نہیں۔" (۵)

اسٹریٹ لٹریچر سید علی کے راز اور اقبال کا ردِ ۱۹۷۸ء میں ۱۳۶

۲ اقبال اور اعلیٰ خطبات میں اقبال ایک مطالعہ اور دراز کی کمرہ ۲۰۰۵ء میں

3. Muhammad Iqbal, The Development of Metaphysics in Persia, Lahore, Basm-e-Iqbal, 1964, P.87.

۴ رفیع الدین پاشی، مغرب و خطوط اقبال، طوفاً اقبال، ۱۹۷۶ء میں ۱۳۶

۵ خطوط، شیخ عرب، اقبال و سراج، ۱۰۱ اور شیخ محمد ثواب، ۱۹۳۵ء میں ۳۴

جب قادر یا نبیوں نے اپنی عمرانی کے خیالات مرزا کی نبوت کے ثبوت میں استعمال کیے اور پڑت جواہر لال نے مرزا نے کچھ سوالات اٹھائے، تو علامہ نے اس سوالات کا جواب دیتے ہوئے مسلمانان ہند کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا:

”میرا یہ اعتقاد ہے کہ ہر پادشاہ کا یہ عظیم الشان صوفی اور حقیقت کی نبوت پر اس طرح راجح ایمان رکھتا ہے جس طرح کہ ایک راجعہ اعتقاد مسلمانوں کو رکھتا ہے۔“ (۱)

ان اقتباسات کی روشنی میں ہم دیکھتے ہیں کہ علامہ ودود الوجود کے مسٹر بلین عمرانی کو بھی تو اسلام کا بہت بڑا عالم اور راجعہ اعتقاد مسلمان قرار دیتے ہیں تو کبھی انھیں، اس کی کتاب میں سوائے علامہ ودود کے سوا کوئی نظر نہیں آتا۔ ابھی بلین عمرانی کی شخصیت اور افکار کے بارے میں علامہ اقبال کی آراء کا یہی اقتدار، ودود الوجود کے بارے میں اقبال کے رجحانات کو سمجھنے میں الجھاؤ کا باعث بن گیا ہے۔ بہر حال یہ بات طے ہے کہ اقبال کے تصور حقیقت مطلق کے درست فہم کے لیے اس شخصیت کی بازیافت ایک اہم مسئلہ ہے۔ لہذا ہماری کوشش ہوگی کہ علامہ کی فکر کے آثار سے اہام تک ان کے نثری و شعری افکار کا دور بہ دور تجزیہ کر کے اس شخصیت کو نمایاں کیا جائے تاکہ اقبال کے تصور حقیقت مطلق کے حقیقی خدو خال آ جا کر رہ سکیں۔

زیر نظر تحقیق کا مقصد، اقبال کے تصور حقیقت مطلق کی بازیافت ہے، علامہ کو ودود الوجود کا مخالف یا موافق ثابت کرنا نہیں۔ لہذا یہاں ہم محض یہ دریافت کرنے کی کوشش کریں گے کہ اقبال اپنے تصور حقیقت مطلق میں، ودود الوجود کے قائل ہیں یا نہیں اور اگر قائل ہیں تو کس حد تک۔ اس مقصد کے لیے اقبال کے خطوط کی آراء کے ساتھ ساتھ خود اقبال کی نظم و نثر سے شواہد حاصل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

علامہ اقبال کے تصور حقیقت مطلق پر نظریہ وحدت الوجود کا جائزہ لینے ہوئے، ہم اس حقیقت سے آشنا ہوتے ہیں کہ اس ضمن میں علامہ کے خیالات مسلسل ارتقاء پذیر رہے ہیں۔

اپنی فکر کے ابتدائی دور میں اقبال نظریہ ودود الوجود سے بے حد متاثر دکھائی دیتے ہیں۔ دلیل میں ہم اپنے اس دعویٰ کی شواہد پیش کرتے ہیں:

اقبال کی سیرت کی تشکیل انسانی شرافت کے جن عناصر سے ہوئی، ان کا سراغ ہمیں ان کے والدین کی شخصیت و سیرت میں ملتا ہے۔ انسانی ہمدردی کا جذبہ، عجمی و چانداری کا چلن، عشق رسول ﷺ کی تحریک، اہل طلال، صدیقی، مقال، اختر و درویشی، غرض اقبال کے کردار کے تمام پہلوؤں میں ہمیں ان کے بزرگ والدین کی سیرت کا یہ تو دکھائی دیتا ہے۔ (۲)

علامہ اقبال کے تمام سوانح نگار اس بات پر متفق ہیں کہ علامہ کی شخصیت اور فکر پر ان کے والد محترم شیخ نور محمد کی شخصیت اور فکر

۱۔ لکھنؤ، اردو پریس، جلد اول، ص ۱۱۱، علامہ اقبال، ص ۱۱۱، جلد اول، اردو پریس، ص ۱۱۱۔

۲۔ مہد اسلام، جلد اول، ص ۱۱۱، جلد اول، اردو پریس، ص ۱۱۱، جلد اول، اردو پریس، ص ۱۱۱۔

کے بہت کبرے اثرات مرتب ہوئے۔ (۱) شیخ نور محمد نے اپنی اولاد کو انگریزی اسکول میں داخل کرنے سے جتنی زبردستی و عنایت با اسلامی علوم کی تحصیل کے لیے درگاہ میں بھیجا بلکہ گھر میں بھی ان کی اسلامی تربیت کا خاص خیال رکھا۔ (۲) علامہ اقبال کے والد مولانا ذوقین رکھتے تھے اور انہیں تصوف کے مسائل سے خاص دلچسپی تھی۔ (۳) بلکہ ان کے علمی طور پر مولوی ہونے کے شواہد بھی دستیاب ہیں۔ (۴) اور نظر پاتی طور پر وحدۃ الوجودی تھے، لیکن عربی سے عقیدت رکھتے تھے اور ان کی کتابوں کے درس مگر اور دو کان پر منعقد کر دیا کرتے تھے۔ علامہ اقبال، شاہ ولیاں پھلوری کے نام اپنے ۲۳ فروری ۱۹۱۶ء کے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں۔

”سیرۃ ولد کو ”تلاجات“ ”میر“ ”قصص“ سے کمال قوت مل رہی ہے اور چار برس کی عمر سے میر کے کلام میں امن (۵) عربی کا نام اور ان کی تعلیم پتی شروع ہوئی۔“ (۵)

اس طرح ڈاکٹر سعید اللہ، علامہ اقبال کا ایک لفظ عربی نقل کرتے ہیں:

”سیرۃ ولد کی وہ کان پر امن کی خصوصیات نام کا وہ چمن پاتی تھی۔“ (۶)

اقبال نے ایسے ماحول میں پرورش پائی قرآن و تصوف اور وحدۃ الوجود سے لگاؤ اور امن عربی سے ضرور عقیدت رکھتے ہوں گے۔ جب علامہ کے والد مولانا محمد امین عربی کے مترجم اور ان کی کتابوں کے والدہ تھے تو اقبال کی مگر امن عربی اور وحدۃ الوجود سے متاثر نہ ہونے ہو گئے، بلکہ وہ اپنے والد کے کشف و کرامات بھی بیان کرتے ہیں۔ (۷) اور ان سے بیعت ہونے کا اقرار بھی کرتے ہیں۔ یہ بیعت علی شاہ کانیان ہے کہ:

”اقبال نے ملازمتی کے طور پر مجھ سے کہا کہ میں اپنے والد سے بیعت دیکھتا ہوں۔“ (۸)

ابتداء میں علامہ اقبال نظر پر وحدۃ الوجود کی جانب مائل رکھتے تھے۔ اس کا ثبوت، ان کے اس خط سے بھی ملتا ہے جو انھوں نے ۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ء کو خوبصورت لکھائی کو لکھا:

۱۔ میرزا محمد علی مولانا اقبال کمال باسلام آباد پشاور پک ۱۹۱۵ء میں سے

میرزا محمد ملک ڈاکٹر اقبال، لاہور ۲۴ اقبال، ۱۹۱۵ء میں سے

۲۔ مولانا اقبال مولانا محمد علی، لاہور، شیخ نظام علی پور، سنہ ۱۹۱۵ء میں سے

۳۔ میرزا محمد

۴۔ مولانا محمد ملک ڈاکٹر اقبال اور مسلم پور، لاہور، فیروز سنہ ۱۹۱۵ء میں سے

۵۔ مولانا محمد علی ڈاکٹر محمد علی اقبال، لاہور، ۲۴ اقبال، ۱۹۱۵ء میں سے

۶۔ مولانا محمد علی ڈاکٹر اقبال، لاہور، ۲۴ اقبال، لاہور، ۱۹۱۵ء میں سے

۷۔ مولانا محمد علی ڈاکٹر اقبال کے پاس ایک شام مشہور مولانا اقبال محمد علی ڈاکٹر اور مولانا اقبال، لاہور، ۱۹۱۵ء میں سے

۸۔ مولانا محمد علی ڈاکٹر محمد علی اقبال، لاہور، ۱۹۱۵ء میں سے

۹۔ مولانا محمد علی، میرزا محمد اقبال، ۱۹۱۵ء میں سے

”۔ میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے۔ میرا طری اور آپ کی میلانی اصول کی طرف ہے اور یوں آپ کا قلم چڑھتا ہے اور بھی قوی ہو گیا تھا کیونکہ قلم یوں گھسیٹا گیا کہ وہ دیکھ کر اس کی طرف دیکھ کر اس پر تہہ نہ کرنے اور تاریخ اسلام کا تصور سامنے کرنے کا نتیجہ یہ سامنے کر لیا گیا یعنی قلمی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیالات کو ترک کر دیا اور اس شخص کے لیے لکھا ہے طری اور آپ کی رجائیت کے ساتھ ایک نثر کا کہ دینی اور انجمنی جہاد کا پتہ ۱۶: (۱)

علامہ کے قلم کا یہ اقتباس اور اس کا ہر لفظ اس بات کی واضح شہادت دے رہا ہے کہ یہ قلم لکھنے کے وقت علامہ کے خیالات چاہے کچھ بھی ہوں، ان کے ”قدیم خیالات“ (یعنی ابتدائی دور) وحدۃ الوجود کی طرف میلانی رکھتے تھے۔ اقبال اپنی فکر کے ابتدائی دور میں وحدۃ الوجودی تھے۔ اس کا ثبوت، ان کے ایک استاد سبک نگار کے ۱۹۲۰ء کے ایک خط سے بھی ملتا ہے۔ وہ اقبال کو لکھتے ہیں:

”کیا آپ نے اپنا یہ بہت زیادہ جہلی نہیں کر لیا ہے؟ جیسا کہ ان دنوں جب ہم اسے لکھتے ہیں، بحث کیا کرتے تھے تو آپ کہیں زیادہ وحدۃ الوجودی اور مریۃ تھے۔“ (۲)

سبک نگار، انجمنی جہاد دہلی میں علامہ کے استاد تھے اور اقبال ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک یوں رہے۔ لہذا ان کے استاد کا یہ لفظ اس بات کا ثبوت ہے کہ علامہ یوں آپ کے قیام کے دوران میں وحدۃ الوجودی تھے۔ علامہ اقبال کا ایک مضمون ”شیخ محمد اکرم النجلی کا نظریہ توحید مطلق“ ستمبر ۱۹۰۰ء میں رسالہ اطریح انجمنی کواری، بمبئی میں شائع ہوا تھا۔ (۳) اس مضمون میں دراصل النجلی کی مشہور کتاب ”الانسان الکامل“ پر بحث ہے۔ اس مضمون کے مطالعہ سے ہم واضح طور پر یہ محسوس کرتے ہیں کہ اس دور میں علامہ النجلی کو ایک بڑا مسلمان فکرمحسب تھے اور صوف اور وحدۃ الوجود کو اسلامی نقطہ قرار دیتے تھے۔ ہم جانتے ہیں کہ النجلی، اسی عربی کے ہی وہ ہیں اور نظریہ وحدۃ الوجود کے بھی کامل ہیں۔ علامہ اقبال مذکورہ مضمون میں، النجلی کے وحدۃ الوجودی خیالات سے پوری طرح اتفاق دکھائی دیتے ہیں؛ مثلاً یہ عبارت دیکھیے:

”ہمیں راجہ دخالص کے لفظ، کے ان تجزیہ مراحل کو اہم میں دیکھا جاوے جو مصنف نے ذات کی خبر دالے باب میں بیان کیے ہیں۔ یہاں ۱۰۱۱ دخالص کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ دخالص اپنی مطہرہ کو پہننے کے بعد تجزیہ مراحل سے گزرتا ہے

۱۔ وحدۃ ۲۔ تجزیہ ۳۔ ذاتیت“ (۴)

اور شیخ الفریحی اپنی مرتبہ الفکر اقبال میں ۱۹۰۳ء

۴۔ محمد دہلی مذاکرہ مرحوم علامہ اقبال، دہلی، مکتبہ تعمیرات صحت ۱۹۹۰ء میں ۳۵۵ء

۳۔ اقبال ص ۳۹

ص ۱۱۱

”جبراً اب عرض کی گئی ہے کہ حق ہے۔ اس دلہہ سوال، صفت کے نظریات سے ہمیں جی کوئی نہ نہیں رہا۔ ضرورت کے نظریے سے بالکل مختلف بات کرتا ہے۔“ (۲)

یہ اقتباس صاف ظاہر کرتا ہے کہ اس دور میں اقبال وحدۃ الوجود کو فکراً اپار یہ کے نظریات یا ہندوؤں کے نظریہ "مایا" سے ماخوذ نہیں سمجھتے۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ نظریہ وحدۃ الوجود کو ملاطبتیت، فکراً اپار یہ اور ہندوؤں کے نظریہ مایا سے اخذ شدہ ہے اور نہ ہی اتحاد اور طول سے اس کا کوئی واسطہ ہے۔ (۳) وحدۃ الوجود کے مطابق سب چیزیں اللہ کا مظہر ضرور ہیں لیکن یہ سب خدا سے الگ وجود بھی رکھتی ہیں۔ اصل میں اسی عربی کا یہی نظریہ ہے۔ (۴) اور عبدالحکیم انجیلی بھی اسی کے قائل ہیں:

”یہ انگلیک خرواہی ہے اور وہ خرواہی ہے اور یہ کہ نہ تھا کہ ہے نہ طویل اور بلند بلند ہے اور رب رب وہ بلند و بالا ہے
 ہے اور رب بلند۔ وہ اپنے طریقے کے مطابق اور کتب الٰہی جو نظم اور مقام مشابہ اور صفا سے اس کے اور ہے اس کا ترجمہ شائستہ
 کر لیا تو منقول مخصوص پر پہنچ گیا“۔ (۵)

”اس کا تصور ہے کہ ادبی، دینی اور فکری جو ہے، کوئی ایک نہیں کہ سب متعلق کا خارجی ہوتا ہے۔ لیکن ہر خارجی

الحمد لله رب العالمین، والصلوة والسلام علی سیدنا محمد، وعلیٰ آلہٖ الطیبین، أما بعد:

1994

کے لئے

یہ اگر خطیے نمودار، منطقیات سے بھی نہیں لگا اور، بالکل سب سے اوپر سے 2000 سے 200

المجلة الدولية لدراسات الطفولة

الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم من أجلّ الشرائع وأجملها

یوسف طبریزی، حسن طبریزی، یوسف طبریزی، یوسف طبریزی

فرقة الفنون الشعبية

المجلة الدولية لدراسات حقوق الإنسان

فہمیں جی کھینچا کہ اگر کوئی نامہ نہیں ملے گا۔ حاشیہ آواز دے کر جی سے کہہ دیا، "بھئی! اگر نامہ ملے گا تو اسے اس وقت ہی ۱۹۹۹ء میں ۱۹۹۴ء۔

وہی ہے جو ہمیں اللہ کی طرف سے دی گئی ہے۔

ہست بھی پاکرم عقل نہیں۔ اس کے نزدیک عالم حادث کی علت کوئی عقلی وجہ نہیں جو اس عقل کے گھوٹے کے پیچھے چھپا ہو لیکن یہ ایک تصور ہے جو اس کا بچہ لایا ہوا ہے اور مادی دنیائے گھٹے میں کوئی عقلی نہیں ہے۔" (۱)

علامہ حنظلہ لکھتے ہیں:

"وہ (انجیلی) اس بات کا دعویٰ ہے کہ عرض اور حقیقت کی غرضی عقلی عارضی ہے اور اشیا کی غرضت میں اس کا وجود نہیں ہے۔ یہ اس لیے طوطا ہے کہ یہ اسکا اپنے اندر کوئی دلیل کو گھٹے میں سمجھتا ہے مگر یہ عقلی نہیں ہے۔ ان اشارات سے یہ نہ سمجھتا ہے کہ انجیلی نے بذات خود کی خارجی حقیقت پر یقین نہیں رکھا، وہ یقین تو رکھتا ہے لیکن ہم اس کی وحدت کا طعنے دار بننا ہے اور کہتا ہے کہ مادی دنیائے بذات خود ہے۔ یہ مادی دنیائے بذات خود کا خارجی سطح ہے۔" (۲)

آگے چل کر علامہ اقبال، انجیلی کے نظریے حقیقت سے بحث کرتے ہیں، انجیلی کا نظریے حقیقت واضح طور پر وحدۃ الوجود کا پر تو لیے ہوئے ہے۔ علامہ انجیلی کے ان تمام وحدۃ الوجودی نظریات کی تائید کرتے دکھائی دیتے ہیں، بلکہ اسی مضمون کے آخر میں لکھتے ہیں:

"مصطفیٰ اپنی بحث کی بنا پر قرآن مجید کی حقیقت آیات پر رکھتا ہے اور اسی طرح رسول اکرم ﷺ کی اصل مادیت پر کہ جس کے کچھ ہونے پر شک و شبہ نہیں۔" (۳)

علامہ انجیلی کے نظریے حقیقت کی تائید کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"ہمارا اچھا عقیدہ ہے کہ یہ شاندار اصول ذات کو مسلمان مصلحین کی کھوش آ یا اور نہ صانعوں کے۔ یہ اصول وجود عقل کو دوسری طرح بیان کرنے کا ایک طریقہ ہے کہ اس کی وحدت سے کثرت بھٹ نکلے ہے۔ مسلمان مصلحین جو اس عقیدے پر اصرار رکھتے ہیں، عوامی باتیں ہیں۔" (۴)

علامہ کے مضمون کے یہ متعدد جات اس بات کا یقین ثبوت ہیں کہ ۱۹۰۰ء میں علامہ وحدۃ الوجود کے شارح، عبدالکریم انجیلی کے معترف اور نظریے وحدۃ الوجود (حلول و اتحاد، نظریے بابی حقیقت نہیں) کے قائل تھے۔

علامہ اقبال ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے یورپ تشریف لے گئے انھوں نے اپنے اڈلین شعری مجموعہ "باغ و رہا" کے حصہ اول کو ابتداء سے ۱۹۰۵ء کے کلام تک محدود رکھا ہے۔ اس کلام کے خارجہ مطالعہ سے آسانی ایسے کی اشعار مل جاتے ہیں، جو واضح طور پر اقبال کے وجودی ہونے کا اشارہ دیتے ہیں۔ ہم ثبوت کے طور پر چند اشعار پیش کرتے ہیں:

۱۔ محمد یحییٰ ذاکر، محرم، بانکرا اقبال، ص ۱۲۔

۲۔ یہاں ص ۱۱

۳۔ یہاں ص ۳۳

۴۔ یہاں ص ۳۳

شامِ فراقِ صبحِ حقی سہری نمود کی
 زہبِ درونچہ طور مرا آشیانہ تھا
 غربت کے غمکدے کو وطنِ جاں ہوں میں
 عالمِ عکسِ طوطاِ دوتی شعور ہے
 اے شمع میں اسیرِ فریبِ کلام ہوں
 بامِ حرم بھی، حایرِ بامِ حرم بھی آپ
 کھلا نہیں کہ تار ہوں میں یا نثار ہوں

مجھ سے خبر نہ پوچھ جوابِ وجود کی
 وہ دن گئے کہ قید سے میں آشنا نہ تھا
 قیدی ہوں اور قفس کو بہنِ جاں ہوں میں
 چشمِ فلکِ نگر کا یہ سارا قصور ہے
 منزل کا اشتیاق ہے گم کردہ راہ ہوں
 سیارِ آپ، حلقہٴ دامِ حتم بھی آپ
 میں صن ہوں کہ صفتِ سراپا گداز ہوں

ہاں آٹھائے لبِ ہر نہ راز کہن کہیں
 بحرِ چلڑ نہ ہائے قصہٴ داروِ دمن کہیں (۱)

انساں میں دوا سخن ہے فہمے میں وہ چمک ہے
 نقد ہے بونے بلبل، بر پھول کی چمک ہے
 جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں چمک ہے (۲)

حسنِ ازل کی پھا ہر جہ میں جھلک ہے
 اعجازِ منگھو نے دم کے دیے ہیں درد
 کھڑت میں ہو گیا ہے وحدت کا رازِ کلی

وہ نکلے میرے غمستِ خانہ دل کے کینوں میں
 کہ لیلیٰ کی طرح تو خود بھی ہے مہملِ نظیموں میں
 وہی تارِ آفریں ہے جلوہ جہا تازیوں میں (۳)

جنہیں میں دھوڑتا تھا آنکھوں میں دہلیزوں میں
 کبھی اپنا بھی نگاہ کیا ہے تو نے اے بھٹوں
 بچایا حسن کو اپنے تعلیمِ اللہ سے جس نے

وہ تیری آنکھ کو اس صن کی مٹھو ہے
 بن کے سوزِ زمینی ہر شے میں جو مستور ہے (۴)

میں جیسی تک تھا کہ تیری جلوہ بھرائی نہ تھی

(۱) جو مسوخت سے مٹ جاتا ہے وہ داخل ہوں میں

دیں سے رات کو غفلت ملی ہے

(۲) چمک تارے نے پائی ہے جہاں سے

دوارِ ظلمہ میں ہے رازِ آفرینش گل

(۳) عدم عدم ہے کہ آئینہ دارِ حسی ہے

وصوفیہ بھرتا ہوں اسے اقبال اپنے آپ کو

(۴) آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں

فعلِ قدرت ہے اک دریائے بے پایاں حسن

آگہاں آکر دیکھے تو ہر قطرہ میں دریاءِ حسن

حسن کو ہنساں کی حیثیت ناک خاموشی میں ہے

مہر کی فرمگستری، شب کی سیاہی ہوشی میں ہے

آسمانِ صبح کی آئینہ ہوشی میں ہے یہ

شام کی غفلت، شفق کی گلِ فروغی میں ہے یہ

عظمیٰ دہرید کے ملتے ہوئے آجار میں

مطالعہ : آغا کی کوششِ مختار میں

دیکھا جہاں اقبال اس میں ہے

۲۔ اپنا، ۱۹۹۰ء

۳۔ اپنا، ۱۹۹۰ء

۴۔ اپنا، ۱۹۹۰ء

ساکنانِ صحنِ گلشن کی ہم آزادی میں ہے
 نئے نئے طائروں کی آشاں سازی میں ہے
 چتر کھسار میں۔ دریا کی آزادی میں صحن
 شہر میں، صحرا میں، دہانے میں آبادی میں صحن (۱)

وہی اک صحن ہے لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں
 یہ شیریں بھی ہے گویا، وحش بھی کوئیں بھی ہے (۲)

ابتداء سے ۱۹۰۵ء تک کے کلام سے پیش کیے گئے علامہ اقبال کے ان اشعار کی ہم بلا مختلف وحدۃ الوجودی توحید کر سکتے ہیں۔ ان اشعار سے وحدۃ الوجود کے ساتھ ساتھ توحیدِ طاعت کا رنگ بھی صاف نکلتا ہے۔ اس دور میں اقبال حقیقتِ مطلقہ کو ”صحنِ ازلی“ سے تعبیر کرتے ہیں، جس کا وجود انھیں کائنات کے ہر ذرے میں دکائی دیتا ہے۔ اُن کے نزدیک یہ ”صحنِ ازلی“ کائنات کے نظام میں میاں بھی ہے اور نہاں بھی۔ یہ موضوعی اور معروضی دونوں عالموں میں موجود ہے۔ یہ اس صحن کے جلوے ہیں جو آفاق میں ہر طرف پھرے ہوئے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ صحنِ ازلی ایک وحدت ہے، جس نے اپنے آپ کو حیات و کائنات کی کڑت میں گونا گوں اشیاء و مظاہر کی صورت میں بے نقاب کر دیا ہے۔ علامہ کے نزدیک اس وحدت اور کڑت میں امتیاز کی نوعیت حقیقی نہیں بلکہ نظری اور اعتباری ہے۔ لہذا حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے لیے اس قسم کا امتیاز جان کر نہیں۔ الغرض ۱۹۰۵ء تک علامہ حقیقتِ مطلقہ کو ”صحنِ مطلق“ تصور کرتے دکائی دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ صحن کائنات کی ہر شے میں جاری و ساری اور ہر شے پر حاوی ہے۔

علامہ اقبال، اعلیٰ تعلیم کے حصول کی خاطر ۲۵۔ جنوری ۱۹۰۵ء (۳) سے کمبرجائی ۱۹۰۹ء تک یورپ میں قیام پزیر رہے۔ (۴) یورپ میں اُن کے قیام کی مدت تقریباً تین سال تھی۔ (۵) اس دوران آپ نے ۳۔ نومبر ۱۹۰۷ء کو برطانیہ کی میونسپلٹی لندن سے اپنے تحقیقی مقالہ ”The Development of Metaphysics in Persia“ پر اپنی ”انجی۔ ڈی

۱۔ کائناتِ اقبال، ص ۱۰۷

۲۔ اپنی ذات، ص ۷

۳۔ جہانِ اقبال، ج ۱، ص ۱۰۷، جہانِ اقبال، ص ۱۰۷

۴۔ اپنی ذات، ص ۱۱۷

۵۔ اپنی ذات، ص ۱۱۷

کی سند حاصل کی۔ (۱) اس دور میں علماء کے افکار و نظریات اور فنی ارتقا کو دیکھنے کے لیے یہ مقالہ اہم ترین مآخذ کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہذا یہاں ہم اس مقالے سے استفادہ کریں گے۔

اس مقالے کا بالا صحیاب علماء ہمیں اس حقیقت سے آشنا کرتا ہے کہ یہ مقالہ کچھ وقت علماء پہلے کی طرح وحدت الوجود کی تصوف کی گرفت میں تھے۔ وہ تو انجمنی تصوف سے قرض کرتے ہیں اور مذہبی وحدۃ الوجود پر تنقیدی نگاہ ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح وہ وحدت الوجود پر جرح و تعدیل سے دامن بھاگتے صرف صاف نکل گئے ہیں بلکہ وہ صوفیائے حوالے سے تصوف و وجودی کے ماخذ بھی بیان کرتے ہیں:

”میں اجماعی طور پر یہ باتیں کہ صوفی متطہین اپنے اپنے خیالات کو قرآن کے نقطہ نظر سے کسی طرح جان کر اور دیکھتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ قرآن اور احادیث مجھ میں صوفیاء و نظریہ کی طرف اشارات موجود تھے لیکن وہ میری کی خالص علمی ذہانت کی وجہ سے نظر نہ لایا کہ ہمارا دور نہ ہو سکے۔ جب انہیں امام الکلبی غیر میں سوزوں حالات چھرا گئے تو ہر ایک جدا جدا نظریہ کی صورت میں جلوہ گر ہوئے۔ قرآن نے انہیں ایک مسلم کی حسب ذیل تقریریں کی ہے۔

البدین ہو موسون بالعجب والفضیون الصلوا ویتارزقاہم یعلمون + لیکن اس ٹیپ کی تفسیق ”کہا“ اور ”کیوں“ کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ ان کا قرآن نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ ٹیپ تمہاری ہی دور کے اندر ہے۔ ویس الارض انبات“ لائقون“ وہی الفسکیم فلا تصبرون + اور پھر کہا ہے تو تفسیق قرب والو میں خلل الفزین۔ اسی طرح قرآن کی تعلیم ہے کہ اس ٹیپ کی اصل مابینت خالص نور ہے۔ اللہ نور الفسقوت والازس۔ اس سوال کے جواب کے لیے قرآن اور انجمنی فقہی ہے۔ قرآن نے غصبت کے قصور کو مختلف مہارتوں میں بٹول کرنے کے باوجود پھر ان الفاظ میں جواب دیا ہے کہ جس تجویز خیر“۔ یہ چند خام آفات ہیں۔ جن کی باہر صوفی مفسرین نے کائنات کے ایک وحدۃ الوجودی نقطہ نظر کو سمجھا“۔ (۲)

علماء صوفیاء کے بیان کردہ قصور اور وحدۃ الوجود کے ان قرآنی ماخذوں پر کوئی جرح و تعدیل نہیں کرتے اس طرح وہ صوفیاء کے ہم لڑاؤ کماؤی دیکھتے ہیں۔ مندرجہ بالا اقتباس کا یہ جملہ اس کا بین ثبوت ہے:

”میرے خیال میں یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ قرآن اور احادیث مجھ میں صوفیاء و نظریہ کی طرف اشارات موجود تھے۔“ (۳)

اس مقالے میں، ایمین جیپے، جواہرین عربی اور وحدۃ الوجود کے مختلف ماخذ تھے کے بارے میں اقبال پر دائرے دیتے ہیں:

۱۔ جواہر اقبال، جلد دوم، ص ۱۳۳

۲۔ جواہر اقبال، ص ۱۳۳، جلد دوم، ص ۱۳۳، جلد دوم، ص ۱۳۳

۳۔ جلد دوم، ص ۱۳۳

”سہی جیہ کی بھڑا بھڑا تھی کس سہی بھولی کی تازی کو بھونک نہ لگی۔ اول الذکر کو رو رہی کے طوں کا سیلاب بھا
لے گیا اور آخر الذکر نے تاریاں اٹھاب سے طرحت کر کے آپ کو برقرار رکھا۔“ (۱)

اقبال ان معروف مستشرقین پر چتر کرتے دکھائی دیتے ہیں جو تصوف کے ماخذ، یعنی دیانت، فطرت طوبیت اور
آرپائی انحرافات میں تلاش کرتے ہیں:

”کان کہ مر اور اداری نے سہانی تصوف کا ماخذ یعنی ”دیانت“ کو نظر ہا ہے اور انکس اس کو فطرت طوبیت سے ملو گئے
ہیں۔ لیکن پروفیسر اوان نے یہ خیال کیا تھا کہ یہ طرہ بندی مادی مذہب کے خلاف ایک آرپائی راہل ہے۔ بہر حال
میرے خیال میں یہ تمام نظریات ایک ایسے تصور عقلی کے تحت جمع کیے گئے ہیں جو کھلا ملا ہے۔ یہ ایک سید تھا
ایک دوسری سید تھا ادب کی طے ہے جو اس کو بھڑا کرتی ہے۔ ایک ایسا تصوف ہے جو سہائی (سائنٹیفک) افراض
کے لیے قوسوں ہو سکتا ہے۔ لیکن جب اس کی رہنمائی میں اس کثیر اھماد حالات و اثرات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔
جو واقعہ حادث کے مضب میں آتے ہیں تو اس سے ہماری کل عظمت کو سمجھ نہ سکتا ہے۔“ (۲)

علامہ تصوف کو اسلامی زندگی کے سیاسی، اجتماعی اور عقلی حالات کا منطقی نتیجہ قرار دیتے ہیں:

”فہم ایک صحیح نظریہ عقلی کی روشنی میں اسلامی زندگی کے ان خاص خاص سیاسی، اجتماعی اور عقلی حالات کو پیش
کر کے جو کہ آخری صدی کے اختتام اور نویں صدی کے نصف اول میں پائے جاتے تھے۔ صحیح سمتوں میں اس
زمانہ میں زندگی کا سوال نہ صرف انھیں دعو میں آکا اور اس کے بعد ہی اس نصب انھیں کا عقیدہ جو از بھی پیش کیا
گیا۔“ (۳)

آخری صدی کے نصف آخر کے بعد، اسلامی دنیا میں سیاسی عدم استحکام، جماعتوں، اختلافات، خانہ جنگیوں اور
مناظروں کا ذکر کرنے کے بعد علامہ لکھتے ہیں:

”فرض کیے اور مادی عقل کے دیگر حالات کی حدود و قیود نے اپنے لوگوں کو جن کی سیرت و اہل اندازہ واقع ہوئی تھی۔ اس
مسئلے بے چینی کے پھر سے بھڑا کر ایک پر سکون مراثی کی زندگی کی طرف رجوع کر دیا۔ ان اقبال مسلمان مروجہ
کی حیات و فکر کی مادی صورت کے ساتھ ساتھ وحدت الوجود کا ایک دیگر نظریہ بلند و بڑھو میں آیا۔ جس پر کم و بیش
آرپائی رنگ چھاوا تھا۔“ (۴)

اس طرح، علامہ اقبال، ”وحدۃ الوجود پر“ آرپائی رنگ، ”چھٹے کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن بہر حال، ان کے
نزدیک اس کے سوائے اسلامی زندگی ہی سے چھوٹے ہیں۔ آگے چل کر وہ تصوف کو ہندی و دیانت سے گریز پا قرار

۱۔ اقبال، علامہ، نظم، ص ۱۰۰۔۱۰۱

۲۔ ایضاً، ص ۱۰۱

۳۔ ایضاً، ص ۱۰۱

۴۔ ایضاً، ص ۱۰۲

”سای لڑو پ کرار کے قواعد کا ایک ضابطہ ہے۔ لیکن اس کے برخلاف ہندی اور انگریزی ایک خشک نظام ہے۔“
 ”صرف اس کی ناقص نفسیات سے گرج کر ہے۔“ (۱)

مگر اسی قصوف پر بدھ مت اور آریائی رنگ کے اثرات کا اقبال چھڑا کر دیتے ہیں:

”ایک طرف تو وہ (صوف) بدھ مت کے تصور و زمان (D) کو اپنے اندر جذب کر کے اس تصور کی روشنی میں ایک ایسا طبعانی نظام قیصر کرنے کی کوشش کر رہا ہے اور دوسری طرف وہ اسلام سے بے تعلقی نہیں ہونا چاہتا اور کائنات سے بے حوصلہ نظر کا جہاد قرآن سے چلی کرتا ہے۔ وہ اپنے مقام پر ان کے خطرناکی کو سوچ کر بھی اس طرح غور بھی کر رہا ہے کہ سماجی مذاہب کے اثرات کے وسط میں واقع ہے اور دونوں طرف سے وہ تصورات کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ لیکن خود ان پر بھی ان کی قضیت کا رنگ بے جا دیتا ہے۔ اس کی نوعیت میں یہ دو قرآن کی بے فکر سماجی“۔ (۲)

ڈاکٹر اظہار احمد مدنی نے مطالعہ کے اس مقالے پر تبصرہ کرتے ہوئے صرف اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ:

”یہ ممکن نہیں کہ (موجودہ انجیلوں کے بارے میں) جامع تفکیک کے کاغذوں میں ان کا سامنا کیا جائے ہو“۔ (۴)

مگر ہم ان آخری اقساما سے اس واضح طور پر ایسے لطیف اشارے پاتے ہیں، جن اس دور میں وسیعہ الوجود کے ضمن میں علامہ کے ذہن کی ابتداء کی تکلیف کا پتہ دیتے ہیں۔ اس دور میں صفوں اور وسیعہ الوجود کے بارے میں علامہ کی تکلیف کا واضح ثبوت ۱۸ اکتوبر ۱۹۰۷ء کو خواجہ حسن نظامی کے نام، کچھ سچے لکھا جانے والا علامہ کا خط ہے:

”قرآن شریف میں جس قدر آیات صلوٰۃ کے متعلق ہیں، ان کا پتہ دیکھیں۔ اس بارے میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب یا کسی اور صاحب سے مشورہ کر کے مجھے بہت جلد موصول جواب دیں۔ اس مسئلہ کی حقیت ضرورت ہے اور یہ کوہ آپ کا کام ہے۔ اگر قاری صاحب موصول کو یہ ثابت کرنا اور کھٹکھٹا عدوت اور جو دہنی قبول کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے لگتا ہے تو وہ کون کون سی آیات تھی کر سکتے ہیں اور ان کا کیا تفسیر کرتے ہیں؟ کیا وہ ثابت کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کا ماحول ہے کیا حقیقت ہے کیا حضرت علی مرتضیٰ کوئی خاص پیشہ و تعلیم دہی تھی؟ قرطوبی کہیں اس کا جواب منفی اور عقلی اور تاریخی طور پر موصول دیتا ہوں۔ میرے پاس کچھ اضافی اس بارے کے حقائق موجود ہیں مگر آپ سے اور تاریخی صاحب سے مشورہ ضرور کیا ہے۔“ (۳)

حکومت اقبال کے قیام کے ان متدورات سے چھ چہاں ہے کہ ۱۹۰۵ء میں جب یورپ پہنچے تو ابتدا ہی میں تصوف اور

المجلس الأعلى للدراسات والبحوث

15. **Answer: A**

[illegible][illegible]

وحدۃ الوجود کے بارے میں شکوک کا حصار ہو چکے تھے۔ مگر اپنے مقالے میں وہ ذوق ان مسائل پر ترجیح کرتے ہیں اور نہ ہی ان کی تردید کے لیے تیار ہیں۔ وہ وحدۃ الوجود کے عقیدے کو قرآنی آیات سے مستحکم کرتے ہوئے وجود کی صورتوں کے ہم توازن دکھائی دیتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال:

”فلسفہ صوفیہ میں انہی تکذیب کے اندھوں پر وحدت و توحید کا کتب سب سے طعنیں، باقاع“ (۱)

ڈاکٹر دراکا خٹہ دوم ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۹ء تک کے کلام پر مشتمل ہے۔ اس دور کے کلام میں بھی وحدۃ الوجود کا رنگ

صور ہے:

جس کی صورت دیکھی چشم ستارہ میں نے
خورشید میں، قمر میں، تاروں کی انجمن میں
سوئی نے جس کو دل کے غلٹ کدے میں پایا
شاعر نے جس کو دیکھا قدرت کے ہاتھوں میں
جس کی چمک ہے بچہ، جس کی ہلک ہو چلا
شہیم کے سوجھن میں، پھولوں کے جھن میں
صبرا کو ہے بنایا جس نے سکوت میں کر
ہنگامہ جس کے دم سے کاشات جہن میں
ہر شے میں ہے نمایاں ہوں تو جمال اس کا
آنکھوں میں ہے غلٹکی تیری کمال کسی کا (۲)

خاص انسان سے کچھ حسن کا احساس نہیں
صورتِ دل ہے یہ ہر چیز کے باطن میں نہیں
ہمیشہ دہر میں ہمارے ہے غائب ہے عشق
روح خورشید ہے خونِ رگ مہتاب ہے عشق
دلِ ہر ذرہ میں ہمیشہ تنگ ہے اس کی
نور یہ وہ ہے کہ ہر شے میں بھٹک ہے اس کی

- کہیں سامانِ مہبت، کہیں سازِ فلم ہے
(۱) کہیں گوہر ہے، کہیں اٹک، کہیں شبنم ہے

- دوارِ فلفلے میں ہے رازِ آفرغِ گل
(۲) عدم، عدم ہے کہ آئینہ دارِ ہستی ہے

- تارے میں، قرہ میں، جلوہ گرِ سر میں وہ
(۳) چشمِ نگارہ میں نہ تو سرِ امتیاز دے

- چمکِ حیرِ میاں بکلی میں، آفتاب میں شرارے میں
جھلکِ حیرِ سحرِ چاند میں سورج میں تارے میں
بلندیِ آسمانوں میں، زمینوں میں تری لہتی
روانیِ بحر میں، افکارِ حیرِ کنارے میں
شریعت کیوں گرہاں گیر ہو ذوقِ نظم کی
چمپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں
جو ہے بیدارِ انساں میں وہ گہری نیمہ سوتا ہے
(۴) شجر میں، پھول میں، میوہ میں، پتھر میں، ستارے میں

- کمالِ وحدتِ میاں ہے ایسا کہ لوگ فتنے سے تو جو بھڑے
(۵) بقیں ہے جھوٹے رگہ گل سے فخرِ انسان کے لہو کا

ہم بھل دریا سے ہے اسے نظر چاہ تو
 پہلے نظر تھا، جا اب گھر تاواب تو
 آہ کھولا کس ادا سے تو نے دار رنگ و بو
 میں ابھی تک ہوں اسیر انتظار رنگ و بو
 مٹ کے غوغا زندگی کا شور و غوغا
 یہ شرارہ مجھ کے آفتاب آؤر جا
 مٹی ہستی اک کرشمہ ہے دلہا آگاہ کا
 لا کے دریا میں لہاں موتی ہے لا اٹھ کا (۱)

علامہ اقبال کے ۱۹۰۸ء تک کے شعری اور نثری سرمائے سے پیش کیے گئے اس شاعر کی روشنی میں یہ کہنا ہے جان
 ہر کا کہ ابتداء سے ۱۹۰۸ء تک اقبال واضح طور پر وحدۃ الوجود کے قائل تھے۔ اور ان کے تصور حقیقت مطلق پر صرف اور
 صرف وحدۃ الوجود ہی کارگ غالب تھا۔ مستر باہر جن اقبالیات کی آراء بھی انہی رنگ کی تائید کرتی ہیں۔ پروفیسر یوسف
 سلیم چشتی کہتے ہیں:

”ابتدائی شاعری سے لے کر ۱۹۰۸ء تک (کے) اس دور میں وحدۃ الوجود کے قائل نظر آتے ہیں۔“ (۲)
 ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کہتے ہیں:

”میں زمانے میں اقبال اپنے حوالے (اسماں میں) بعد الطہرات کا ارتقاء کی تخیل میں مصروف تھے، اس دور کے
 کام کے علاوہ کچھ اور میں ان کے استوار فلسفہ و فیوض نگارے کے ایک جان (۳) سے گئی اس امر کا احوال ہے
 کہ ان کا دامن حسب سابق وحدۃ الوجودی اصول کی گرفت میں تھا۔“ (۴)
 پروفیسر میاں محمد شریف و قطار از ہیں:

”اس (دور) میں اقبال صرف دو عالموں ہی سے ملے وحدۃ الوجود کا لائق تھے۔“ (۵)
 اس دور میں علامہ اقبال کے تصور حقیقت مطلق کے مآخذ کی تلاش میں پروفیسر موصوف اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں:
 ”اس ٹکٹل (تصور خدا) کے مآخذ کی تلاش یکوز بارہ مشکل نہیں۔ یہاں عالمی نظریات سے بہت کچھ ملنے پڑتے ہیں۔“

۱۔ اقبالیات اقبال اردو میں ۱۳۹-۱۳۸

۲۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر شریعہ سراجی، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳

اعطیوں بھی خدا کو جسی ازل اور جائیداد طرقت طہال کرتا ہے جو وجود میں اجرائے کائنات سے پہلے ہے اور اس کے
اور ایک نام نقل میں ملو کہ ہے۔ وہ اس کو سنبھالے حضور بھی سمجھتا ہے جس کی جانب ہم سب حرکت کرتے ہیں۔
اس حضور کو جس کی اعطیوں کا خاصہ ہے بہت کچھ تو فتح کی ہے۔ ابتدائی عہد کے مسلم علماء نے قبول کیا اور وحدۃ الوجود
کے ماننے والے صوفیائے اپنے عقیدہ کے مطابق اس میں تصرف کیا۔ یہی حضور آورد اور فارسی شاعری کی روایات کی
صورت میں اقبال تک پہنچا۔ وہ انگریز کی شعراء کے کام کے مطالعہ نے اس کو بالکل یقینی۔ یہی وجہ ہے کہ دور ازل
میں خدا کے حلقہ اقبال کا یہ حضور ماہر بنائیں۔ (۱)

اس دور میں اقبال کے تصور حقیقت منطقی پر روشنی ڈالنے ہوئے علی عباس جہا لیدری بھی اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں:
”اس دور میں غلط فہمی کی طرح اقبال کو طرقت کے مناظر میں ہر کچھ محبوب ازل کے جہاں جہاں آراء کی کلیاں
دکھائی دیتی تھیں۔ غلط فہمی نے ذات کمال کا تصور جسی ازل کی صورت میں کیا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ محبوب حقیقی کے
ضمن و جہاں کے طور سے دنیا کی تمام اشیاء میں تو قہر ہے جس میں کچھ کرنا ہوا میں صادق اور عشاق حقیقی کے دل درپ
خواب جاتے ہیں اقبال نے اس دور کی شکلوں میں بے ہولانہ کچھ اور دلا دینے میں ان خیالات کا اظہار کیا
ہے۔“ (۲)

وہ مزید لکھتے ہیں:

”یہ مسلم ہے کہ اقبال بالکل غائب میں وحدۃ الوجود کے قائل تھے۔ اور وجودی صوفیائی طرح بھی اسی اور خدائی اللہ پر
حکم عقیدہ رکھتے تھے۔ جیسا کہ ان کے استاد پروفیسر نیک ٹھٹ کے علاوہ ایک روا کی بعض شکلوں سے ظاہر ہوتا
ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ غلط فہمی کی طرح جسی ازل کو یہ گیمہ اور کائنات کے تمام مظاہر میں جاری و ساری
خیال کرتے تھے۔“ (۳)

اگر ظہر حقیقی دیکھا جائے تو علامہ کے اس دور کے وحدۃ الوجودی خیالات، اسلامی نظریے وحدۃ الوجود سے زیادہ
وحدۃ الوجود کی ویدائی توحید کے زیادہ قریب دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال مہار اللہ فاروقی:

”علامہ کے ابتدائی کام سے یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ اس زمانہ میں فلسفۂ وحدانیت سے بے حد متاثر تھے۔ مثلاً اس لیے
وہ اسے اسلامی نظریے وحدۃ الوجود کے مسائل سمجھتے تھے۔“ (۴)

فلسفۂ وحدانیت دراصل بدھ مت کا رد عمل ہے۔ جب بدھ نے خدا کا نہ افراد کیا نہ انکار تو سوامی شکھارہا پارتی دوسرا
انتہا پسند دانت عقیدہ لے کر اٹھے اور یہ تعلیم دی کہ جس خدا کا وجود ہے باقی سب کچھ معدوم ہے۔ نہ تو روح کا وجود ہے نہ دنیا کا
ذاتی یا خدائی وجود ہے۔ ہم جو کائنات کو موجود سمجھتے ہیں لرپ کھائے ہوئے ہیں۔ اگر ہم حقیقی معرفت حاصل کر لیں تو اس

۱۔ محمد شریف، ایمان، بدھ مت و عقائد شریف، ص ۱۳

۲۔ علی عباس جہا لیدری، اقبال کا صوفی کام، ص ۸۴

۳۔ ایضاً ص ۶۸

۴۔ مہار اللہ فاروقی، ”علامہ اقبال اور وحدۃ الوجود“ مشمولہ انکسپائریٹ کے سہ ماہی ص ۴۴۴

دنیا کا مسدوم ہونا واضح ہو جائے گا۔ جب تک یہ معرفت حاصل نہ ہو اس وقت تک انسان اپنے آپ کو خدا کا خیر سمجھتا ہے لیکن جب فقرہ مسدوم میں مل جاتا ہے تو وہ فی الحال جھگڑا ہیٹ کے لیے ختم ہو جاتا ہے۔ انسانی آقا جیٹن خودی کی قاعدت یہ ہے کہ وہ برہانی یعنی خدا میں شامل ہو کر برہا بن جائے۔ (۱) فرض خستہ وچ انت کی رو سے اس میں صرف برہا ہے اور مسدوم جس جہالت کی پیداوار ہیں۔ برہا کا خاص حقیقت اور علم ہے۔ شکر اپار کے نزدیک ظاہریت یا دوسرے انگنوں میں دنیا محض دھماکا، مایا ہے اصل ہستی خدا کی ہے۔ (۲) ان کے نزدیک کائنات جو کہ ہمیں اختلاف کا نظارہ نظر آتی ہے حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں رکھتی بلکہ یہ سب ظاہری اختلافات ہیں، مگر غور کیا جائے تو ایک ہی سیوا، لازوال اور بدستور رہنے والی ہستی کی طرف راہنمائی ہوتی ہے اور وہ ہستی برہا یعنی ذات خدا ہے۔ انسان برہا یعنی کائنات اور ایک حصہ ہے۔ انسان اپنی تخلیق کی وجہ سے اصل بات کی تہ تک نہ پہنچ سکا۔ (۳)

علامہ کے اس دور کے کلام سے جو مثالیں گزشتہ اور اسی میں پیش کی گئی ہیں وہ اس امر کی تلافی کرتی ہیں کہ اس دور میں علامہ شکر اپار یہ کیا دعویٰ اور وحدۃ الوجود کا بھی نظریہ اپنانے ہوئے تھے۔ بالخصوص ”علم“ ”شیخ“ ”میں انہی باتوں کا اظہار کیا گیا ہے کہ حقیقت اور واقعیت صرف ایک ہی ہے اور وہ ظہر شخص ہے جس میں خالق، ملاق، ملت، معلول، کائنات اور سکون کا اختلافت نہیں۔ کائنات کی حقیقت لرہب نظر کے سوا کچھ نہیں۔ جو کو ہم دیکھتے ہیں وہ ہمارے اپنے شعور کا ساختہ ہے۔ حقیقت میں من و ما کا سوال ہی نہیں۔ (۴) علامہ کے اس دور کے افکار پر تنقید کرتے ہوئے عباد اللہ قادری لکھتے ہیں:

”جس طرح شکر کا کائنات کو اپنی جہانیت اور تعادل کے ساتھ برہا کی ظہری صورت قرار دیتا ہے وہ بالکل کے نزدیک اسی تہن و امتیاز کی اصل اور ہستی یا وجود ہی ہے۔ ہستی ہی مسدوم شعور آگئی ہے اور اس کے اصل متہن و امتیاز شعور پذیر ہوئی ہیں۔ ذات کا مرتبہ جبکہ اخلاقی وجود سے برتر اور شعور آگئی ہے اور اس لیے وہ بخیر و خوار سے حذر ہے۔ یہ بخیر و خوار ہستی ہے جو سب کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اقبال صالی شکر اپار یہ کی طرح عالم رنگ و بو کی کھڑے کھڑے لرہب نظر خیال کرتے ہیں جس کو شعور آگئی ہے اپنے اظہار کے لیے گزرا ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت ایک ہے جس کی ہیبت شعور یا علم ہے۔ اس دور میں صولی شکر اپار یہ کی طرح اقبال کا بھی خیال ہے کہ حقیقت عہد ہدائتوں اور امتیازوں میں متحدہ ہو گئی ہے اس کے لیے تہن و ملاق کے لیے ہستی کا کلام ہو جاتا ہے جس ضرورتی ہے۔ (۵)

صولی نے اسلام کا سب سے بڑا گروہ، جس کے سر شیل شیخ اکبر گی الدین ابی عربی ہیں، عالم کو مسدوم یا لرہب نظر

۱۔ عباد اللہ قادری: ”علامہ اقبال اور وحدۃ الوجود“ مشمول اقبالیات کے سو سال میں ۲۲۲

جو مہارشیہ ڈاکٹر، دہلی، نیشنل انڈیا پب کاکلی، صفحہ ۱۱۰

نہیں، اس طرح اسلامی نظریہ وحدۃ الوجود میں نزق کائنات کو باطل سمجھا جاتا ہے اور دینی انسانی اتا کی لگی کی جاتی ہے۔
نیکیش، اکبر آبادی لکھتے ہیں:

”وہ جو علیٰ صوفیانہ مکتب فکر یا مسودہ نہیں ملتے بلکہ ان کے خیال میں عالم ہر انسان میں حق یا مطلق حق ہے۔“ (۱)

شیخ ابن عربی کو کائنات کی ہستی سے انکار نہیں، البتہ وہ اسے ذاتی اور اصلی حلیم نہیں کرتے۔ (۲) اسی طرح ابن عربی، فخر کے برعکس، انسانی اتا کے بھی قائل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن عربی وغیرہ وحدۃ الوجود کے ساتھ انسانی خودی اور خدا کی انفرادیت کے بھی قائل ہیں اور انفرادیت کو کثرت کی ضد نہیں سمجھتے۔ (۳)

غلامحسین، فخر چاہریہ کے ویدائی نظریہ وحدۃ الوجود اور مسلم عقائد یا خصوصاً ابن عربی کے چٹائی کردہ نظریہ وحدۃ الوجود میں اس واضح تفاوت کے باوجود بعض مسلم وغیر مسلم علماء و مفکرین ابن نظریات کو ایک ہی قرار دیتے ہیں۔ بالخصوص مستشرقین یہ الزام لگا لے میں پیش پیش ہیں۔ کہ وحدۃ الوجود بلکہ سارا اسلامی تصوف ہی نوعاً طوئیت اور ویدانت سے اخذ شدہ ہے علامہ اقبال بھی ۱۹۰۸ء تک نوعاً طوئیت، ویدانت، افلاطون کے نظریات اور مسلم مفکرین کے فٹن کردہ نظریہ وحدۃ الوجود کو ایک ہی شے سمجھتے رہے۔ اسی لیے ان کے اس دور کے افکار و خیالات پر افلاطون، غلامحسین اور ویدانت کے اثرات زیادہ ہیں۔ اور اسی دور میں ان کا تصور حقیقت مطلق بھی انہی خیالات کی ترجمانی کرتا ہے۔ دراصل قیام یورپ میں حصول تعلیم کے دوران میں، علامہ پر ان کے یورپی اساتذہ، جن میں مشہور مستشرقین بھی شامل تھے، کے اثرات پڑے، جو بالآخر ایک قدرتی امر تھا، اس کے ساتھ ساتھ انہیں انگلستان اور جرمنی میں اپنی شخصی ضروریات پر دلی کرنے کے لیے وہاں کی لائبریریوں سے استفادے کا بھرپور موقع ملا، اور ظاہر ہے کہ انہوں نے زیادہ تر مغربی علماء و مفکرین کی کتب و مقالات کا مطالعہ کیا۔ اسی طرح وہ بعض دوسرے علاقائی نظریات اور تصورات کے ساتھ ساتھ تصوف اور وحدۃ الوجود کو بھی مغربی مفکرین کی فٹن کردہ تعبیر کے آئینے میں دیکھنے لگے، وحدۃ الوجود کی یہ تعبیر افلاطون، نوعاً طوئیت، ویدانت اور بعض مغربی مفکرین مثلاً سچو، زانویرہ، کارنگ، لے ہوئے ہے، جو نتیجتاً غیر اسلامی ہے۔ اس کے مطابق خدا اور انسان دونوں خدا الوجود یا یمن یکہ دگر ہیں، صرف اللہ موجود ہے اور انسان (خود ہی) مسودہ یا مسودہ یا فریب نظر ہے اور انسان کا مقصد یہ ہے کہ اپنی انفرادی ہستی کو مٹا دے یعنی قطرہ سمندر میں مل جائے۔ (۴) قبل قیام یورپ کے دوران میں ہی علامہ کا ذہن وحدۃ الوجود کے بارے میں تشکیک کا شکار ہو چکا تھا۔ ۱۸ اکتوبر ۱۹۰۸ء کو کوئٹہ لکائی کے نام لکھا جانے والا خط اس کا بین ثبوت ہے

۱۔ نیکیش، اکبر آبادی، اقبال، دورۃ پست، ص ۱۷۷، ۱۷۸ء

۲۔ محمد عبدالسلام خان، ”ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود“ مشہور نقاش قرآن خبر، جلد ۱، ص ۳۳

۳۔ نیکیش، اکبر آبادی، اقبال، ص ۱۷۷

۴۔ حسن سلیم، مثنوی، شرح امیر غوثی، ص ۱۸۸

مگر ۱۹۰۹ء تک، جیسا کہ گذشتہ صفحات میں ثابت ہو چکا ہے ۱۹۱۰ء تک الوجود کی اسی تعبیر کے قائل رہے، اگرچہ اس ضمن میں ان کے ذہن میں شکوک و شبہات کا آواز ہو چکا تھا۔ ڈاکٹر انصار احمد صدیقی بھی اس نتیجے پر پہنچے ہیں۔

”مسلم ہوتا ہے کہ وہ اپنی حقیقت اور حضرت شاہ سلیمان صاحب کی دیکھائی کے باوجود حصول الوجودی کے حق میں مستحق حق اور برائی“ (۱) ”وہاں اپنی نہ کر سکے اور اس کی تردید کے لیے وہ کافی طور پر آمادہ نہیں تھے۔ لہذا اس نادرک شام سے دامن چھا کر گزر گئے۔ ہم جو ممکن تھیں کہ ہمارا تکیہ کے کالوں میں ان کے ذہن دگرگاہ میں نہ لگتا ہو۔ اس دور کی آخری تھوڑی سی ہمیں ایسا شعاع ملے جس میں سے نکال رہا ہے کہ حصول الوجودی کی وحدہ الہی کی اعلیٰ حالت سے بہت کچھ بچتی تھی۔“ (۲)

اسی تکیہ کے زیر اثر علامہ نے ۱۹۰۹ء کے بعد اس مسئلے پر سنجیدگی سے غور و فکر جاری رکھا اور بالآخر ۱۹۱۱ء میں ”اسرار خودی“ کے دیباچے (۳) (جسے دوسرے ایڈیشن میں اقبال نے حذف کر دیا تھا) میں اُنہی تصور اور وحدۃ الوجود سے صاف لفظوں میں اپنی جہاد کی کا اظہار کر دیا۔ یوسف سلیم پاشی لکھتے ہیں:

”۱۹۰۹ء سے لیکر ۱۹۱۲ء تک انھوں نے جس قدر تھیں انھیں (اور وہ سب کی سب ایک دلائل موجود ہیں) انہی میں وحدت الوجود کا رنگ نہیں۔“ (۴)

عبارت اللہ فاروقی کا بھی یہی کہنا ہے:

”۱۹۱۰ء سے ۱۹۱۲ء کے درمیان تک علامہ کے کام میں وحدت الوجود کی کوئی ایک نظر نہیں آتی۔“ (۵)

لہذا اسرار خودی کا دور گرچہ وحدۃ الوجود کی مخالفت کا دور ہے۔ علامہ اس کے دیباچے میں فرماتے ہیں:

”مسئلہ انکی حقیقت اور حقیقت میں مسلمانوں اور یہودوں کی ذاتی تار و پاز میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس کلام لیل سے سری نگر نے گیتا کی تعبیر کی اسی نقطہ لیل سے شیخ کی آمد ہے۔ عربی انکی نے قرآن شریف کی تعبیر کی جس نے مسلمانوں کے دل اور دماغ پر گہرا اثر ڈالا۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی ذہنی وسعت و فصاحت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے دو اہلک مضر تھے، اسلامی تخیل کا ایک جزو الایک بنا دیا۔ اور اللہ ہی کرمانی اور فرید الدین عرائف ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور انہو راتوں چوہر ہی صدی کے تمام اُنہی شعرا، اس رنگ میں تھیں ہو گئے۔ یہاں ان کی نادرک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل، دماغی حقیقت کی کہاں تھیں، ہوشیاری میں جڑ سے کل تک کچھنے کے لیے ضروری ہے۔ انھوں نے جڑ و کل کا وہ پہلی واسطہ تخیل کی مدد سے ملے کر کے ”رنگ چراغ“ میں ”خون

۱۔ انصار احمد صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا حقیقی حصار، صفحہ ۱۸۱۔ ایک بار پھر مشمولہ ساقابل۔ حیات انجمنی عربی (ڈاکٹر سلیم اختر، ص ۳۳۵)

۲۔ لکھیے، ایچ ایس فاروقی، مشمولہ ساقابل، ص ۱۸۱۔ ص ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳،

آفتاب" کا "شرارنگ" "میں" جلوہ طرز" کا بڑا واسطہ ملتا ہے۔ کیا۔ چھپرہ کہ بعد عشاء نے مسئلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا طالب کیا مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلہ کی تعمیر میں زیادہ شعراء کی طریق اختیار کیا یعنی انھوں نے دلی کو اپنا آواز نکالا اور ان کی "میں" "جلوہ طرز" "میں" "شرارنگ" "میں" "جلوہ طرز" کا مشاہدہ کرنے کا فکر یا تمام اسلامی اقوام کو دلی گل سے محروم کر دیا۔ (۱)

یہ دیا جا چکا ہے کہ "مطلوم" ہے ۱۹۱۵ء میں لکھا گیا ہے۔ اس کے مندرجہ بالا اقتباس میں علامہ نجفی شعراء کے وحدۃ الوجود کے رنگ میں رنگیں ہو کر "رنگ چراغ" "میں" "خونی آفتاب" "کاہر" "شرارنگ" "میں" "جلوہ طرز" کا مشاہدہ کرنے کا ذکر کرتے ہیں۔ بحیرہ ۱۹۴۳ء میں لکھی جانے والی نظم طوط اسلام میں خود فرماتے ہیں:

حقیقت ایک ہے ہر شے کی، غامی ہو کہ نوری ہو

لبہ خورشید کا چپکے اگر ذرے کا دل چیرے (۲)

اسرا خودی کے دیباچے کے مذکورہ اقتباس کے آغاز میں علامہ سری شنگر اور اسی عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کو مماثل قرار دیتے ہیں۔ جو اس بات کا ثبوت ہے کہ علامہ ابھی تک وحدۃ الوجود کو صرف اور صرف سری شنگر کی بدانت پر ہی مہمول کر رہے تھے۔ مگر چہ بھول شاہ سید محمد دہلوی

"وحدت الوجود کے حقیقی براہ اصل مسلمانوں اور بدوؤں کی تخم میں ذہن آستان کا فرق ہے۔" (۳)

اسی دیباچے میں آگے چل کر اقبال فرماتے ہیں کہ:

"مشرقی اقوام اپنی فکر کی اصل کی ہو سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرار زندگی کو کھلنے کے لیے ان کے ادب و تخیلات اعلیٰ شرق کے واسطے بہتر ہیں۔ اگرچہ مغرب کے فلسفہ جدید کی اصطلاح اپنے فلسفہ کے اسرار چلنے کے قہر وحدۃ الوجود سے جڑی ہے لیکن مغرب کی طوائف پر رنگ عمل قہر وحدۃ الوجود کا یہ طعم جس کو ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا قہر رنگ قائم نہ کر سکا۔ قہر سب سے پہلے عربی میں انسانی ان کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلسفہ مغرب، بالخصوص عکائے انگلستان کے عملی ادب کی بدولت اس خیالی طعم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔ جس عکائے انگلستان کی تحریریں اور تصانیف عالم میں ایک خاص پایہ تکمیل ہیں اور اس قابل ہیں کہ شرقی دل و دماغ اس سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ دلیات پر نظر ثانی کریں۔" (۴)

پھر علامہ شمس الدین اسرا خودی کا مقصد بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

۱۔ حوالہ: اقبال، مرتبہ سید محمد ابراہیم، ۱۹۵-۱۹۶ء

۲۔ کلیات اقبال، ۱۹۵۹ء

۳۔ محمد دہلوی، سید شاہ شمس الدین، حوالہ: اقبال، حوالہ: اقبال، مرتبہ: اکبر حسین قرطبی، ۱۹۹۵ء، ص ۳۹

۴۔ حوالہ: اقبال، مرتبہ سید محمد ابراہیم، ص ۱۸۸

”خامروں کیلئے اس قسم کے حقیقی کچھ کیلئے کی ضرورت نہیں۔ خامروں کیلئے کھانا ایک اور چیز ہے، اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کثرت حیات، انسانی انفرادی حقیقت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ کنکوسٹر حیات، بعد الموت کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بطور ایک قصبے کے کام آئے گا۔“ (۱)

اسرار خودی کے دیوانے کے مندرجہ بالا اقتباسات کے جائزے سے یہ باتیں سامنے آتی ہیں کہ علامہ اقبال، وحدۃ الوجود کے اس لیے مخالف ہو گئے تھے کہ ان کے خیال میں یہ تمام اسلامی اقوام کو خودی قتل سے محروم کرنے کا سبب بنا تھا اور علامہ مطری، اقوام کو ان کی قوت قتل کی وجہ سے پسند کرتے ہیں۔ ان اقوام نے، کج قتل کے غلبے کے باعث وحدۃ الوجود کا فلسفہ توڑ دیا۔ جرجی میں انسانی ان کی مغز ہوتے، زور دیا، جبکہ انگلستان میں کھانا، قتل کی ذوق نے اس خدائی فلسفہ کو توڑا۔ ابتدا اقبال مشرق کو نکھائے انگلستان کی قبروں میں کھینچا اور دنیا اس سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ نیز یہ کہ اقبال نے اسرار خودی میں مسلم قوم کی بے محلی، جنگی خودی کی تعلیم کے باعث پیدا ہوئی تھی، کے مقابل اثبات، استحکام اور توسیع ان کا نظریہ پیش کیا۔

اس طرح اقبال کا نظریہ خودی دراصل، مغز، طوطی اور دیوانی وحدۃ الوجود اور انسانی ان کی حقیقت کے نظریات کا رد قتل ہے۔ جو ”اسرار طوطی“ کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ چونکہ اقبال ابھی تک نو خطا حقیقت اور دیوانہ جتنی نظریہ وحدۃ الوجود اور اسلامی منظر کے پیش کردہ نظریہ وحدۃ الوجود میں فرق محسوس نہیں کر سکے تھے، لہذا ان عربی بھی ان کی تنقید کی زور میں آ گئے۔ بہر حال یہاں اس بات کا جائزہ لینا مقصود ہے کہ علامہ کے ان خیالات نے، ”اسرار خودی“ میں ان کے تصور حقیقت، مطلق پر کیا اثرات مرتب کیے اور گزشتہ کے مقابلے میں اب ان کے تصور میں کوئی تبدیلی واقع ہوئی یا نہیں۔

گزشتہ مقالات میں ثابت کیا جا چکا ہے کہ ۱۹۰۸ء تک اقبال حقیقت، مطلق کو ”ضمنی محفل“ تصور کرتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ حسن کائنات کی ہر شے میں جاری و ساری اور ہر شے پر حاوی ہے۔ اس طرح ابھی ان کے ذہن پر وحدۃ الوجود کا قہر تھا، اگرچہ وہ اس سے مطمئن نہ تھے۔ ۱۹۰۹ء کے بعد وہ اس ضمن میں سخت بہ چکن رہے۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے۔

”۱۹۱۱ء سے ۱۹۱۳ء تک یہ تین سال میری رائے میں اقبال نے خودی جسم کی باطنی تفسیر، یعنی مغز پر عبور حاصل کیا تھا میں سمجھتا ہوں۔“ (۲)

یہ ہم غرضت، بلا غرا اقبال کے اپنے جدا گانہ فلسفہ نظریہ خودی پر منتج ہوئی۔ سب وہاں میں انسانی خودی کے اثبات و استحکام کی تعلیم کے ساتھ ساتھ خودی اور ہادی قہار کی ایک ”ان“ افراد سے دکھائی دیتے ہیں۔ اب ان کے نزدیک خدا اور آخری اور قطعی حقیقت ہے، ذات مطلق اور ان کے مطلق ہے۔ سب وہ خدا کو ”ابدی حسن“ سے تعبیر نہیں کرتے۔ بقول میاں

۱۔ مقالات اقبال، عربی سیر، مہاراجہ یحییٰ، ص ۱۹۸-۱۹۹

۲۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرار خودی، ص ۷۴

علامہ اب خدا کا قصور نہ ایک لاصحد و "نہ" ایک کا خیال غروی، ایک، سنی، باقری، ایک تحقیقی عزم الملتق اور لا انجا مشکلات رکھنے والے فرد کے طور پر کرتے ہیں۔ (۳) طرح اقبال "اسرار غروی" (۱۹۵۵ء) میں دہشتہ دہائی اقبال کو اپنے حلقہ قرار دیتے ہیں، جس کی سرشت تحقیق ہے اور جس کا نظام عالم کی بنیاد ہے۔

”اسرارِ خدائی“ کی فصل ”درباریں“ ایک نکل نظام عالم از خودی راست و قلیل حیاتِ صحیحہ ہے و جو ہر پرستگارِ خدائی

در بیان اینکه اصل نظام از خودی است
و تسلسل حیات تقنینی وجود بر استحکام خودی
انحصار دارد

ہر چہ بی بی ز سرار خودی است
 آنکارا عالم چہ دار کرد
 غیر او پیدا است از اثبات او
 خوشتر را غیر خود چہ داشت است
 تا نوای لذت چکار را
 چاشم آگاہ از نیروی خورشید
 کجورگ از غری و دشمنی حیات
 از پے یک لڑ صد شیون کند
 بہر حرف صد مقال آوردہ است
 خلق و تکلیف حال معنی
 باز ہزار صد آہونے سخن
 شمع ہزار صحت پروانہ با

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله

۱. میرزا تقی میر، "شعور، آواز کائنات، غزل و غزل میرزا تقی میر، ترجمہ: میرزا تقی میر، ۱۹۹۸ء، ص ۹۳۔

خاتمہ اور کفایت صد امروز بست
 شعلہ ہائے اوصد ابراہیمؑ سوخت
 می شود از بحر اغراضی عمل
 خیر و انگیزد پرو تاہر وہ
 وحیہ تمام جولانگاہ او
 گل جہیب آفاق از گلکارین
 شعلہ خود دودش تقسیم کرد
 خود حسن گردید و اجزا آفرید
 باز از آفتاب بیزار شد
 و نمودن طوئیس را طوئے طودی است
 تا چارو صبح فردائے دست
 تا چراغ یک محو بر فردوس
 عال معمول و اسباب و عمل
 سوزد، افروزد، کھد، ببرد و دہ
 آسان مویے زگر و راہ او
 شب زخوابش، روز از بیداریش
 جز چرخِ حقل را تعلیم کرد
 اند کے آفتاب و صحرآ آفرید
 وزیم بچگی کھسار شد
 خفتہ در ہر ذوق و دے خودی است

قوت خاموش و چاہ عمل

از عمل پائید اسباب عمل (۱)

ان اشعار کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

اس بیان میں کہ نظام کائنات کی بنیاد خودی ہے
 اور حیات کے مختلف پیکروں کی تعیین اور ان کا ارتقاء
 خودی کے استحکام پر منحصر ہے

- ☆ زندگی کا وجود خودی کے آچار (کائنات) میں ہے۔
- ☆ جو کچھ تو دیکھتا ہے یہ طودی ہی کے اسرار (کائنات) کے ہے
- ☆ باب طودی نے اپنے آپ کو پیدا کیا
- ☆ تو یہ عالم چہار (دنیا) ظاہر ہوا۔
- ☆ خودی کی ذات میں ہینکلوں جہاں علی ہیں
- ☆ جب خودی اپنا اثبات یعنی اپنی قوت کا اظہار کرتی ہے۔ تو ایک نیا جہاں پیدا ہو جاتا ہے، جو خودی کی ذات سے علیحدہ ہوتا ہے۔

- ☆ (اس طرح) خودی نے اپنے آپ کو اپنا طیر کچھ کر کائنات میں نکلتا کاجا ہوا۔
- ☆ وہ اپنے آپ ہی سے اپنے اظہار کے پیکر تیار کرتی ہے۔
- ☆ تاکہ بدلہ باہم کی لڑت ہو۔ (لفظ جدلیات)
- ☆ بحرہ اپنی قوت ہار دے (ان میں سے بعض کو) نکال کر دیتی ہے۔ (جائے اصل) تاکہ اسے اپنی قوت سے آگاہی حاصل ہو۔
- ☆ اس کی یہی خود فرمایاں اپنے آپ سے اپنا طیر پیدا کرتا اور پھر اسے طیر کچھ کرنا کر دیا زمین حیات ہیں۔
- ☆ بحلول کی مانند خون سے وضو کرتا ہی اس کی زندگی ہے۔
- ☆ وہ ایک بحلول کی خاطر سینکڑوں گھنٹوں کا خون کردیتی ہے (کئی گھنٹوں کے تجربوں کے بعد ایک خوبصورت بحلول پیدا ہوتا ہے)۔ ایک فوری خاطر سینکڑوں نالے بلند کرتی ہے۔ (سینکڑوں نالوں کے پس منظر سے ایک دلآویز انفرارہ ہوتا ہے)۔
- ☆ ایک آسمان (کی سماعت) کے لیے صد بدلہ لاتی ہے۔
- ☆ ایک حرف (مطلب کہنے) کے لیے سینکڑوں انداز بیان لاتی ہے۔
- ☆ اس اسراف اور بے دردی (بہت سی چیزوں کو بنا کر مٹا دینے) کا جواز (لڑتے) تخلیق اور تکمیل بحال معنوی (کے ذریعہ ذاتی حسن کی تصکین) ہے۔
- ☆ حسن شیریں کو کھن کے ذکا کا جواز ہے۔
- ☆ اسی طرح ایک ملک ذاتی سینکڑوں آہوانی نعمت کے اسلاف کا جواز ہے۔
- ☆ ہر دانوں کی قسمت میں یہ جو سوز چیم ہے، جس کی وجہ سے وہ ذاتی شعلت اٹھاتے ہیں، اس کا جواز یک ضعیف (روشن) ہے۔
- ☆ خودی کے قلم نے سینکڑوں اسروز (آج) کے نقوش بنائے (اور مٹائے) تاکہ ایک (حسین) کل کی منج سامنے لائے۔
- ☆ اس کے شعلوں نے سینکڑوں ابراہیم جلا دیے۔
- ☆ تاکہ ایک جگہ کا چراغ روشن ہو۔
- ☆ (یہ تکمیل بحال معنوی کی مثالیں ہیں)۔
- ☆ عمل کی اغراض پوری کرنے کے لیے غروی بھی عامل بنتی ہے، بھی معنول اور بھی اسباب و ذرائع۔

☆ وہ اٹھتی ہے، اٹھاتی ہے، اڑاتی ہے، بھاگتی ہے، بھٹکتی ہے، اڑاٹھن کرتی ہے، اڑاتی ہے، سرتی ہے، زحہ ہوتی ہے۔

☆ رمانے کی فراخی اس کی جھانکوں کا میدان ہے۔ آسمان اس کی گرداء سے (اٹھتی ہوئی) ایک سوچ ہے،

☆ غوری ہی کی نگاہوں نے آفاقی کا دامن گھوس سے بھر دیا ہے۔ رات اس کی نیند سے ہے اور اس کی بیداری سے۔

☆ اس نے اپنے شعلہ کو چنگاریوں میں تقسیم کر دیا۔ اب عقل ایک ایک چنگاری کو کھلنے کے پیچھے چلی ہوئی ہے (یہی عقل کی خیر خستی ہے)۔

☆ اُس نے اپنے آپ کے کھلے کر کے اجڑا دیا کر دیے۔
ذرا آشفست ہوئی تو سہرا بنا دیے۔

☆ بھرا آشفست سے ہزار ہوئی تو باہم بھٹکتی سے بھرا زمین گئی۔

☆ اپنا اظہار غوری کی عادت ہے۔ ہر ذرہ میں غوری کی قوت خوابیدہ ہے۔ (جب وہ بیدار ہوتی ہے تو اظہار پالتی ہے)۔

☆ غوری قوت ناموش ہے مگر عمل کے لیے پے تاپ ہے

و عمل ہی کی خاطر سہاگہ عمل کی پابندی اختیار کرتی ہے (۱)

یہاں غوری سے مراد باری تعالیٰ یعنی ”انے مطلق“ ہے۔ مولانا کاظم رسول مراٹھی شرح میں اس فصل کے عنوان اور اس کے پہلے بند میں استعمال ہونے والے لفظ غوری کی توضیح سے دامن بچاتے ہوئے۔ جس اے ”غوری“ ہی قرار دے کر گزرتے ہیں مگر پروفیسر یوسف سلیم چغتائی اور علی محمد اعظمی اس غوری کو خدا کی غوری یعنی ”انے مطلق“ قرار دیتے ہیں۔ پروفیسر یوسف سلیم چغتائی کہتے ہیں:

”اصل کاظم عالم از غوری است۔ یہاں ”غوری“ سے ”انے مطلق“ (خدا) مراد ہے۔ یعنی اصل کاظم عالم از خدا است۔“ (۲)

علی محمد اعظمی کہتے ہیں:

”اس بیان میں کہ اصل کاظم عالم غوری ہے اور قوت و قدرت کی ذمہ داری بھی غوری ہے۔ وہ (اقبال) ”ظہورِ حرم“ قلمی قلم کا نام اور نہ کہ یہ کہ کائنات کا وجود یا بکھر سکتی غوری ہی کا نتیجہ ہے۔ عالم اور اک اور عالم آپ دنگ دنگ

قصوف کی زبان میں یوں کہیے کہ باوجود خود خدا کی طوری سے سرزد ہوا ہے۔ طوری کا اثبات نہیں ہو سکتا جب تک کہ طوری اپنا "پیدا کرتی"۔ (۱)

اور اس نفس کے جائز مطالعہ سے بھی حقیقت سامنے آتی ہے کہ طویر اس نظام عالم کی اصل طوری یعنی "انائے مطلق" کو قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ کائنات اپنے وجود میں "انائے مطلق" کی مرہون صفت ہے یہ کائنات خدا سے نکلے ہے یعنی یہ کائنات خدا کو نہیں ہے لیکن اس سے جدا بھی نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ کائنات اسی کی ذات و صفات کی تجلیات کا پرتو ہے۔ اس کے سوا کچھ نہیں۔

نیکر ہستی ز آثار خودی است	ہر چہ ی بنی ز اسرار خودی است
خوبصحن را چوں خودی بیدار کرد	آفتاب را عالم بیدار کرد
صدر جہاں پوشیدہ اندر ذات او	غیر او پیدا است از اثبات او
در جہاں حق خصوصت کا ست است	خوبصحن را غیر خود چداشت است
سازد از خود بنیکر اغیار را	تا فراید لذت بیکار را (۲)

یعنی یہ کائنات طوری (انائے مطلق) کے نکل کا نتیجہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی نے اسی وجود کو پیدا کیا ہے۔ جب طوری نے اپنے آپ کو بیدار کیا تو یہ عالم پیدا کر دیا۔ اس کی ذات میں ایسے بے شمار جہاں پوشیدہ ہیں۔ جب طوری اپنا اثبات یعنی اپنی قوت کا اظہار چاہتی ہے تو ایک نیا جہاں پیدا ہو جاتا ہے، جو خودی "انائے مطلق" کی ذات سے علیحدہ ہوتا ہے۔ اس طرح خودی نے اپنے آپ کو اپنا غیر بھی کر کے کائنات میں کھنکھسا کر بچا دیا۔ وہ اپنے آپ ہی سے اپنے اغیار کے بنکر چار کرتی ہے تاکہ جدا باہم کی لذت نہ ملے علامہ کے ان اشعار کی وضاحت کرتے ہوئے خلیفہ عبدالغیم نے درست لکھا ہے کہ:

"طوری کی ماہیت ذاتی اور روحانی ارکانہ ہے۔ یہ بھی اثبات خود اثبات کا تھا ہے۔ جس غیر کو طوری نے اپنے امکانات

وجود کو محدود میں لانے کے لیے خلق کیا ہے۔ وہ ایک لحاظ سے غیر ہے اور دوسرے لحاظ سے طوری ہی کا مظہر ہے"۔ (۳)

اس بند کی شرح کرتے ہوئے پروفیسر عیسیٰ سلیم جی لکھتے ہیں کہ:

"پہلے بند میں اقبال نے یہ بتایا ہے کہ خدا سوچو دے اور یہ کائنات اسی کی قدرت کا نتیجہ ہے لیکن ہر شے طویر ذات

باری ہے۔ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ یہ کائنات اللہ کی قدرت کا کرشمہ ہے تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مادی اللہ

(کائنات کو بذات خود معدوم ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی مشیت کا نتیجہ کی بدولت موجود ہو گئی ہے"۔ (۴)

۱۔ محمد الیم خلیفہ لکچر اقبال علامہ، بزم اقبال، ۱۹۸۸ء، ص ۳۶

۲۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۳۰

۳۔ محمد الیم خلیفہ لکچر اقبال، ص ۳۶

۴۔ عیسیٰ سلیم جی، پروفیسر خیرا مارو خودی، ص ۱۷۷

اس طرح اقبال اب "حقیقہ مطلق کو" "حسی الٰہی" اور "حسی محض"، جو کائنات کی ہر شے میں چاندی و ساری ہے، سمجھتے ہیں اور نہ ہی اسے "ما تکلیف فطرت" قرار دیتے ہیں بلکہ اب وہ "حقیقہ مطلق کو ایک" "خودی" یعنی الٰہی نے مطلق قرار دیتے ہیں۔ جو نظام کائنات کی بنیاد ہے۔ لہذا اقبال جب کہتے ہیں کہ "اصل نظام عالم از خودی است" تو اس سے مراد یہ ہوئی کہ اصل نظام عالم از خداست یعنی کائنات خدا سے ہے بلکہ عقل و ہست مسلم چشتی:

"از خودی است کامطلب یہ ہے کہ یہ کائنات خدا سے تھی ہے یعنی یہ کائنات خدا تو نہیں چلن اس سے جدا بھی نہیں"۔ (۱)

یہ چنانچہ اس امر کی جانب واضح اشارہ کر رہے ہیں کہ اب علامہ "حقیقہ مطلق کے وحدۃ الوجودی تصور کو فخر یاد کر کہ وحدۃ الوجود یعنی "ہم از اوست" کی جانب مراجعت کر چکے ہیں۔ اسی لیے تو وہ "اصل نظام عالم خودی است" کی بجائے اصل نظام عالم از خودی است" کہہ رہے ہیں۔

اقبال یہاں "حقیقہ مطلق کو" "خودی" قرار دے رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ تمام موجودات عالم کا مجموعہ ہی "خودی" سے ہوا ہے اور ہر ہر ہے۔ یعنی یہ عالم معدوم نہیں اور نہ ہی یہ سب کچھ خدا یا خدا کا مین ہے مگر اس کی حقیقت، بقیا اور اصل خدا ہی ہے اور "انائے مطلق" کے بغیر اس کا وجود ممکن نہیں۔ وہ حقیقت فکر ہے وحدۃ الوجود کا مینا بھی یہی ہے۔ وحدۃ الوجودی صوفیاء کے نزدیک مظاہر کو ذات یا مینی حلیم کرنا تو دور کرنا نہیں تو ان کا وجود ہی حلیم نہیں۔ ان کے نزدیک وجود کے واحد ہونے سے مراد یہ ہے کہ جس چیز پر وجود کا اطلاقی ہو سکتا ہے وہ صرف ایک ہے یعنی ذات باری تعالیٰ باقی جو کچھ نظر آ رہا ہے یہ اس وجود کی بدولت موجود ہے۔ جیسا کہ تصور معبود کے وجود کی بدولت موجود ہے۔ اصل وجود معبود کا ہے۔ تصور کار وجود اضافی، نسبی اور اعتباری ہے۔ اسی لیے صوفیاء عالم کو سوہم اور اضافی کہتے ہیں۔ یہ چیز محض علمی اعتبار سے نکالا جاتا ہے۔ ذکر عملی لحاظ سے، یعنی اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ ہمیں جو کچھ نظر آ رہا ہے یہ واقعی نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ تمام اشیاء حیات کے اعتبار سے تو موجود ہیں لیکن علمی لحاظ سے موجود نہیں۔ کیونکہ علم یہ کہتا ہے کہ ان اشیاء کا وجود نہ کہ وجود باری تعالیٰ کی وجہ سے اس لیے یہ وجود تو ہوا۔ یہ وجود سوہم ہوا۔ (۲) معروف عالم دین مولانا اشرف علی تھانوی وحدۃ الوجود کے ضمن میں عینیت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"عینیت کے یہ معنی نہیں کہ ہر ایک کو مجھے یہ درمیان نظر ہے"۔ (۳)

مولانا سو صوفی فکر ہے وحدۃ الوجود کی اصل حقیقت جان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"گو کائنات موجود ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں وجود دیا ہے موجود کیوں نہ ہوئے، مگر وجود حق کے وہ وحدۃ الوجود

از ہست سلم چشتی، یاد فیشر مشرق امر اور خودی ص ۲۵۵

عالم دین سلم چشتی وحدۃ الوجود اور اقبال ص ۱۳۵

۳ اشرف علی تھانوی وحدۃ الوجودیت و حقیقت مرتبہ مولانا محمد رفیع چشتی، دارالحدیث اسلام آباد، ۱۹۸۱ء ص ۲۸

ہوتا ہے کہ کسی کو کھسر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی لیے ان کا نام انسان ہوا کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ نے اپنے خلق کی طرف فکری بھرا ان پر رحم فرما۔ میں وہ جاننے والی اور غلبہ دہانی دہانی اور دیکھنا حاصل و محدود ہے اور اسی کے وجود سے عالم پر بار بار کمال ہوا۔" (۱)

جو لوگ فکری سے محدود اور جو سے طول، اعتماد اور عینیت کے معنی مراد لینے ہیں، ان کے لیے ابن عربی کا یہ قول گزرتا نظر یہ ہے:

"بندہ بندہ ہے چاہے وہ کتنی ترقی کیوں نہ کر لے اور خدا خدا ہے چاہے وہ کتنا بھی خزل احتیاج کیوں نہ کر لے۔" (۲)

ذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشیوہ میں محض ذراغ لفظی ہے اور تعبیر میں معمولی فرق ہے، حقیقت میں دونوں کے معنی ایک ہی ہیں۔ لہذا اسرارِ خداوی کی مذکورہ فصل، دراصل وحدۃ الوجودی کا پرتو لیے ہوئے ہے۔ ہادی الفکر میں یہ بات مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اسرارِ خودی کے دیا ہے (۳) اور بعد ازاں اس شفیقہ اور دیا ہے پر ہونے والی بحث میں، علامہ نے واقعی ابن عربی اور وحدۃ الوجود کی شدید مخالفت اور مذمت کی ہے۔ لیکن اس کا کیا کیجیے کہ اس مخالفت اور مذمت کے باوجود مذکورہ خیالات، وحدۃ الوجود ہی کی طرف جاتے دکھائی دیتے ہیں۔ دراصل بات یہ ہے کہ بقول مولانا شبلی نعمانی:

"وحدۃ الوجود کو مانے بغیر چار نہیں۔" (۴)

درحقیقت، اقبال نے دیا ہے اور بعد میں مطالعین اور مصلوہ میں جس وحدۃ الوجود کی مخالفت کی، وہ اسی وحدۃ الوجود کے ان معنی کی مخالفت تھی، جس معنی میں یہ نظریہ عوام بلکہ اکثر علماء میں بھی مشہور ہو گیا تھا جسی لوگوں کے بارے میں اکثر اہل اللہ نے درست نگاہ ہے:

"معلوم ہے جو لوگ یہ مراد لینے ہیں کہ صوفیائے مجددی کے نزدیک عالم اس طرح ممدوم ہے کہ گویا اس کا وجود ہی

نہیں ہے، صوفیاء کی بات کو لکھتے ہیں اور اس ضدِ تجسیم کی بنا پر ان پر ترکہ دیا اور وہ اس جیسے الزام لگاتے ہیں۔" (۵)

اقبال کو جس وحدۃ الوجود سے اختلاف ہے یہ وہی وحدۃ الوجود ہے جس سے علامہ ابن عربی، علامہ ابن قیم علامہ

ابن جوزی کو اختلاف تھا اور جس وحدۃ الوجود سے ابن حضرات کو اختلاف تھا وہ اعلیٰ کی لابی تھیں:

"اس وحدۃ الوجود کی غایت یہ ہے کہ اس کے سامنے ہر شے اور ہر چیز خالق اور مخلوق اور اسرارِ ماضی اور مستقبل

اور ہر مرنی جسمیں انجم بحر ہے، ملاحظہ فرماتے اللہ کریم، اقبال و بشریہ، ۱۹۶۸ء، ص ۸۳، ۸۴

۳۔ ابن عربی، لکڑ مانتے کہ بحر بن مانتے، ص ۳۳، جلد ۳، ص ۳۳

۴۔ دیکھئے حوالہ "سیرت" اسرارِ خودی، "انوارِ صوفیہ" قرنی، مملوہ، اقبال، "اور ماہِ اکتوبر ۱۹۵۳ء

۵۔ حوالہ اقبال، "حق" لکھنؤ، ص ۱۰۰، حوالہ "سیرت" لکھنؤ، ص ۱۰۰، ۱۹۸۳ء، ص ۱۱۹، ۱۲۰

۶۔ حوالہ اقبال، "مذمت" لکھنؤ، ص ۱۰۰، حوالہ "سیرت" لکھنؤ، ص ۱۰۰، ۱۹۸۳ء

۷۔ شبلی نعمانی، حوالہ "سیرت" لکھنؤ، ص ۱۰۰، حوالہ "سیرت" لکھنؤ، ص ۱۰۰، ۱۹۵۶ء، ص ۱۶۸

۸۔ الفکر، "نیم" لکھنؤ، ص ۱۰۰، حوالہ "سیرت" لکھنؤ، ص ۱۰۰، ۱۹۵۶ء

میں فرقی نہیں کرتے۔ خاصہ اہل وحدۃ الوجود کے نزدیک فیرقی و جیرقی میں تم ہو جاتا ہے، بلکہ فیرقی کا وجود نفس حق کا وجود ہوتا ہے، جس دونوں وجودوں میں فیرقی کرتا ہے۔ لیکن جب جس صاحب ہو جاتا ہے تو مکمل ہوتا ہے کہ فیرقی کا وجود ممکن ہے۔" (۱)

گنہگار اور اہل حق میں یہ دکھایا جا چکا ہے کہ اہل حق عربی کے نزدیک وحدۃ الوجود سے یہ سب یکجہ مراد نہیں۔ لیکن عربی کے نظریے وحدۃ الوجود کے مطابق خدا حق موجود تھا، اس کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ لیکن اس نے اپنے کو اور یگانا بنا چاہا تو اس نے اپنے آپ کو کائنات میں دیکھا۔ اس نے اپنی مختلف صفات کو مختلف مظاہر میں ظاہر کیا۔ (۲) اقبال بھی اسرار خودی کی اس فصل میں یہی کہہ رہے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ شیخ اہل عربی نے جس معنی کو وجود مطلق کہا ہے اقبال نے اسے خودی (انسانے مطلق) کہہ دیا ہے۔ ڈاکٹر الف۔ د۔ جیم بھی اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں:

"ظاہر اقبال اور شیخ اہل عربی کے درمیان بھی مسئلہ وحدۃ الوجود پر کوئی نزاع نہیں، بلکہ دونوں ایک ہی حقیقت کے قائل ہیں، اگر فرق ہے تو صرف یہ کہ شیخ اہل عربی نے مطلق (ظاہر وجود مطلق) کو اصل قرار دے کر ان کے عقیدہ (خودی یا اشیا) کا اس کی ایک شان قرار دے دیا ہے۔ لیکن اقبال یہ تسلیم کرتے ہوئے اپنی ساری توجہ ان کے عقیدہ (خودی) پر مرکوز رکھتے ہیں۔" (۳)

علیہ صبر العظیم بھی یہی نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

"اقبال کے (اس میں) وحدۃ الوجود کا نظریہ دوسرے رنگ میں ڈھلایا ہے۔ معنی مطلق کی اہمیت خودی ہے۔" "اساں اس کے دکھار ذات کے لیے ضروری ہے۔ لیکن اسکا بھی خدا کے سوا کچھ نہیں، اگرچہ اصل کی خاطر خدا اس کو اپنا غیر سمجھ لیتا ہے۔ کیونکہ یہ طور پر حق میں نہایت اور واسطہ ممکن ہے۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ:

ی شود از ہر اقراضی علی	حالی و معمولی و اسباب و علی
فیروز، انگیز، پیدا، تاجہ، زہ	سوز، افزوز، کھڑ، بھروز، زہ

ظاہر یہ اعجاز جان اس سے کچھ زیادہ مختلف معلوم نہیں ہوتا جسے ایک قدیم وحدۃ الوجودی صوفی وحدۃ حق میں آ کر گاتا ہے کہ:

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود کلی کوزہ
خود بر سر آں کوزہ خریدار بر آید
بلکہست و در اسی خند (۴)

۱۔ ابراہیم خودی، "مختصر اور شخصیت" مشتمل مکتوبات، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۸ء، ص ۱۰۲

۲۔ حسن اختر، ملک ڈاکٹر، اقبال اور مسلم بشری، لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۰ء، ص ۹۳

۳۔ الف۔ د۔ جیم، وحدۃ الوجود اور اقبال، ص ۱۶۵

۴۔ عبدالعظیم، طریق فکر، اقبال، ص ۳۶۳، ۳۶۴

اس طرح پروفیسر مسٹ سلیم چشتی فرماتے ہیں:

”اقبال بھی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ لیکن وہ شاکیہ کے جانے حضرت محمد اہل جاتی کے قائل ہیں۔ لیکن ان کے بعض انصارت سے ہم شیخ اکبر کا سبک بھی صحیح کر سکتے ہیں۔“ (۱)

اقبال نے ”اسرارِ خدائی“ میں مسلمانوں کو مرنے والے، جہنم کی آفت اور قومیت کی بربادی کا احساس دلانے والے فلسفہ اشراق، انجلی تصوف اور صوفیانہ شاعری پر تنقید کی کہ انہی چیزوں کے اثر سے مسلمانوں کی ہماری قوم تو تہ قبل سے منکسرِ حریم ہو چکی ہے۔ ویسا ہے میں واضح طور پر وحدۃ الوجود کی مخالفت کی اور اسے مسلم قوم کی بے عملی کا سبب قرار دیا۔ اس پر جلیل صوفیانہ لہجہ کا انکار اور ہر طرف سے مثنوی کی مخالفت میں مضامین شائع ہونے لگے۔ (۲) اقبال نے اپنے فلسفہ اشراق کرنے کے لیے جو مضامین اور خطوط لکھے، ان سے وحدۃ الوجود اور اس کے خاتمے کے حلیہ مختلفہ کے بارے میں اس دور میں، عامارہ کے کافی رجحانات پر خاموشی رہ گئی ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ عامارہ اقبال نے اپنے قیامِ یورپ کے دوران میں مستشرقین کی توضیح کی روشنی میں وحدۃ الوجود کو سمجھا، وحدۃ الوجود، وحدۃ الوجود، وحدۃ الوجود اور طویل، غیر، کو ایک ہی شے سمجھتے ہیں۔ نیز انھوں نے لہجہ جیسے اور لہجہ جزوی کی کتب کا مطالعہ کیا، جو درحقیقت وحدۃ الوجود کی غیر اسلامی تعبیر کے مخالف ہیں، تو عامارہ وحدۃ الوجود کے مخالف ہو گئے۔ پروفیسر مسٹ سلیم چشتی نے بھی اسی جانب اشارہ کیا ہے۔

”۱۹۳۳ء میں جب عامارہ اقبال نے امام ربانی جیسے کی کتابوں کا مطالعہ کیا تو وہ ان میں عربی سے بدعین ہو گئے۔“ (۳)

دراصل وحدۃ الوجود اور لہجہ عربی کا نام لازم و ملزوم کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔ اور غیر متعلقہ صوفیانہ وحدۃ الوجود کی ایسی توہمات کی ہیں جو اس نظریے کو اتحاد اور طول کی طرف لے جاتی ہیں۔ درنہج عربی اور دیگر معتقد علماء و صوفیانہ کی وحدۃ الوجود سے دوسرا مفہم جو لازم لیتے ہیں۔ (۴) لہجہ جیسے، لہجہ جزوی اور لہجہ نیم و غیرہ بھی، وحدۃ الوجود کی انجلی تعبیر

۱۔ مسٹ سلیم چشتی، پروفیسر اشراقی، اشراقی، ص ۲۱۹

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ”اسرارِ خدائی“ اور ”میدانِ قریشی“ مختلف اقبال، جلد ۲، شمارہ ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵،

اور غیر اسلامی، ملکی تصوف ہی کے خلاف ہیں۔

ابن عربی کے بارے میں ابن عربیہ خود فرماتے ہیں:

"نوحی صوفی میں ابن عربی سب سے زیادہ اسلام کے قریب ہیں۔ کیونکہ وہ کافر اور عظیم الشان تہذیب کرتے ہیں اور ان کے عبادت کے معاملے کا حکم دیتے ہیں جن کی تائید اکثر علماء نے کی ہے۔" (۱)

لیکن چونکہ اقبال ابھی تک وحدۃ الوجود کو طویل، اختلاو، عینیت، وحدت ہی سمجھتے تھے، لہذا ان کتب کے مطالعہ سے وہ ابن عربی کا نظریہ سمجھ نہیں سکتے، البتہ ابن عربی اور مراد بن نظریہ وحدۃ الوجود کے مخالف ہو گئے۔ (۲) اس دور کی خط و کتابت اور مضامین میں وہ اکثر مذکورہ علماء اور ان کی کتب کا تذکرہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء میں لکھے جانے والے مضمون "اسرار خودی اور تصوف" میں لکھتے ہیں:

"تصوف کا لڑچ بہت زیادہ ہے، اگر کوئی صاحب اس امر سے متعلق بگڑا گاوی چاہے ہیں تو ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ ابن عربی کی تفہیم انھیں کے اس حق کا مطالعہ کریں جو تصوف نے تصوف پر لکھا ہے۔" (۳)

اکبر الہ آبادی کے نام ۲۷ جنوری ۱۹۱۶ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"طاس ابن عربی نے جو کچھ تصوف پر لکھا ہے۔ اس کو تاریخ کو بے کا مطالعہ ہے۔ اس کے ساتھ تصوف کی تاریخ پر ایک مفصل دیا چاہیے گا۔" (۴)

۹ فروری ۱۹۱۶ء کو اقبال نے ایک مضمون "اسرار خودی" کے عنوان سے لکھا۔ اس میں رقمطراز ہیں:

"میں تصوف اسلامیہ کی تاریخ پر ایک مفصل مضمون لکھ رہا ہوں جو قریب طاس ابن عربی کی کتاب "تفہیم انھیں" کے اس حصے کے ساتھ تاریخ جو کہ جو انھوں نے وحدۃ الوجود کے رد میں لکھا ہے۔ اس مضمون سے تاریخ کو معلوم ہو جائے گا کہ وحدۃ الوجود کیا چیز ہے۔ اسلام میں یہ تو ایک کس طرح پیدا ہوئی اور جن لوگوں کو صوفی کا نام سمجھا جاتا ہے۔ انھوں نے اسلامی تاریخ کو کھسکا کر قرآن میں کس قدر بے ہدائی سے کام لیا ہے۔" (۵)

اسی مضمون میں وہ مزید لکھتے ہیں:

"مسئلہ وحدت الوجود کے حلق طاس نے اس کا اقرار ہے کہ یہ تصوف غیر اسلامی تعلیم ہے۔" (۶)

مزید فرماتے ہیں:

۱۔ سید سلیمان نقشبندی، یہ فیض شریعت اسرار خودی میں ۱۹۰۹ء

۲۔ مگر بعد میں طاس کا دل ابن عربی کی طرف سے متاثر ہو گیا تھا۔ اس امر پر بالکل مغرب ہوئی کہ یہ کلمہ کے۔

۳۔ سید سلیمان نقشبندی، یہ فیض شریعت اسرار خودی میں ۱۹۱۸ء مرتب، یہ فیض الہاد وحدۃ الوجود، لکھنؤ ۱۹۸۸ء میں ۲۹۰

۴۔ حواطہ اللہ، تاریخ اقبال، قسط ۲، ص ۵۸

۵۔ حواطہ اللہ، اقبال، ص ۲۱۱، ۲۱۲

۶۔ اقبال، ص ۲۱۹

امہ دہلوی، مولانا اشرف علی تھانوی (۱) اور جی سید مرثی شاہ جیسے محقق و عارف اور مولانا اس ظفریہ کے ماننے والوں میں شامل ہیں۔ اصل بات قبول ہو، سب سے پہلی بات یہ ہے کہ:

”ہمارے علماء کو کلیتہً وحدۃ الوجود میں گمراہی سے روک دینے کے لئے کتنی باتیں کہی گئی ہیں کہ وحدۃ الوجود اور اتحاد الوجود میں جو فرق ہے یہ حضرت اس کو یہ نظر رکھ کر دیکھیں کہ کبھی گمراہ نہیں فرماتے۔“ (۲)

اس دور میں اقبال کے ساتھ میں بھی ہوا، دو وحدۃ الوجود کی حقیقت کو مکمل طور پر سمجھنے والوں کی مرہون توجہ اور تنقیدی مباحثہ نہ کہ اسے اتحاد، حلول اور عینیت سمجھتے ہیں۔ یورپی مفکرین اور مسٹر قس بھی وحدۃ الوجود کو یہی سمجھتے ہیں۔ لہذا اس کا مزید توجہ یہ اظہار بات میں اسی وحدۃ الوجود کو نہ سمجھتے قرار دے رہے ہیں۔

ذکرہ مضمون ”اسرار طوطی اور تصوف“ میں اقبال ”الکاف الفاء میں لکھتے ہیں:

”وہاں سے اور وحدۃ الوجود تک پہنچنے کے لئے۔“ (۳)

۱۰۔ جولائی ۱۹۱۶ء کو سید فتح اللہ کاشانی کے نام خط میں لکھتے ہیں

”میرے نزدیک تصوف و جدوی مذہب اسلام کا کلی جڑ نہیں بلکہ مذہب اسلام کے خلاف ہے اور یہ تعلیم غیر مسلم نظام سے مسلمانوں میں آئی۔“ (۴)

سید سلیمان ندوی کو ۱۳ نومبر ۱۹۱۷ء کے خط میں لکھتے ہیں:

”مسئلہ جدوی اور مذہب (مسند) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہے۔“ (۵)

علامہ اقبال کی اس دور کی تجویزوں کے مطالعہ سے یہ اندازہ لگایا جاتا ہے کہ علامہ کا لگائی ہوئی ایک نظریہ وحدۃ الوجود کے بارے میں کسی حتمی نتیجے پر نہیں پہنچ سکے۔ ۲۳ فروری ۱۹۱۶ء کے ایک خط میں خواجہ سلیمان پھولاری کو لکھتے ہیں:

”اس وقت بھی مجھے اپنے خیال کے لیے کوئی حوالہ نہیں۔ اس لیے ذرا دیر بعد آپ کی خدمت میں مقیم ہوں کہ آپ اور اصوات و کرامت چند اشادات تسلیم فرمائی۔ میں ان اشادات کی روشنی میں خصوصاً اور قوت جات کو کمال چوں گا اور اپنے علم و رائے میں مناسب ترسیم کروں گا۔“ (۶)

مولانا اشرف علی تھانوی کے بارے میں یہ حوالہ بھی مام ہے کہ وہ وحدۃ الوجود کے مفہم خلاف تھے اور ان کو سید عبدالمطلب بھی اپنے مضمون ”اشفاق اکبر“ میں لکھی اور اقبال ”میں اسی لفظ کو یہ لایا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مولانا اشرف علی تھانوی وحدۃ الوجود کی درست تعبیر کے بدلے سے قائل تھے۔

تفصیل کے لیے دیکھیے مولانا اشرف علی تھانوی کی تصدیق علی کتب

بہارِ بانگور، اشاعتِ مہمات تصوف شریعت و تربیت، تعلیم الدہلی

۲۔ سب سے پہلی بات یہ ہے کہ حضرت مولانا تھانوی (۱۹۱۷ء)

۳۔ مقالات اقبال ص ۲۴

۴۔ مولانا فتح اللہ کاشانی، اقبال، ص ۲۴

۵۔ ایضاً ص ۲۷

۶۔ فیروز آباد، ص ۲۷، اقبال، کراچی، اقبال، ص ۲۷

اسی طرح یہ بھی صاف محسوس ہوتا ہے کہ علامہ کو وحدۃ الوجود کی تعمیر سے کُلِ اشتغال نہ تھا۔ شاید علیحدہ ماہی گیری ہی کے نام پر ۱۹ مارچ ۱۹۱۶ء کے خط میں لکھتے ہیں:

آپ کے خطوط نہایت دلچسپ ہیں اور حقائق سے بھرپور ہیں۔ ذکرِ رذی کی افواہی میں چپکنے کے قابل ہیں۔ اگر آپ نے لکھا ہے میں نے ان کو خود پر حاوی ہو کر بڑے غصے کے لیے دیا ہے۔ یہ اعتراف ضرور کرتا ہوں کہ بعض بعض مقامات سے مجھے اختلاف ہے اور یہ سب مقامات مسئلہ وحدت الوجود سے تعلق رکھتے ہیں۔ جب آپ نے حضرت ابنِ عربہؒ کو مکرنا سے کام لیں گے تو ممکن ہے کہ مجھے اختلاف ضرور ہے کہ وہ کون کھوات میں ایک آدمی ہے مسئلہ ذکرِ رذی کا یہی فیصلہ ہو گا جس سے مجھ کو مطلق اختلاف نہیں اور نہ کسی مسئلہ کا ہو سکتا ہے۔“ (۱)

بہر حال اسباب کچھ بھی ہوں، یہ بات ملے ہے کہ اس دور میں اقبال و وحدۃ الوجود (وحدۃ الوجود کو مطلوبہ اتحاد، نوفاطونیت اور ویانیت سمجھنے سے) کی مخالفت پر کمر بستہ تھے۔ نظریۂ وحدۃ الوجود کی مخالفت کے تناظر میں اب علامہ کے ذہن میں حقیقت مطلق کا تصور تشکیل پاتا ہے، اس کا سراغ بھی، "اسرار خدویٰ" کے مباحث پر مبنی انہی تحریروں میں ملتا ہے۔

۱۵ جنوری ۱۹۷۹ء کو لکھے جانے والے مضمون ”اسراہ خودی اور تصوف“ میں لکھتے ہیں:

”میرزا غلام صاحب سے کہہ دو کہ اے تعالیٰ نظام عالم میں جاری کردہ ایسی نہیں بلکہ نظام عالم کا حلقہ ہے اور اس کی ریزہ ہے کی وجہ سے یہ نظام قائم ہے جب وہ بدل جائے گا اس کا حلقہ توڑ جائے گا۔“ (۲)

نواز احمدی خان کے نام ۱۱ ستمبر ۱۹۱۹ء کے ایک خط میں فرماتے ہیں:-

[illegible]

۱۱ جنوری ۱۹۷۸ء کے ایک خط میں مولانا غنی گلپائی کو لکھتے ہیں:

۳۳؎ کو مظلوم سے فخر ہے اور مال ہوئے میں نے ان اعتراضات کے جواب میں جو آپ نے مثنوی "اسرار عرفی" میں

ایک شیعہ اور عرب، انوارِ قبلِ کبریا کی قتل گاہی، ۱۹۶۸ء میں۔

For the first time

۴. کتاب اقبال و آواز ابدی جلالی، انتشارات آفاق، ۱۳۸۳، ۱۹۵ ص.

کچھ تھے۔ چند مطالعین مسائل اقصا پر لکھے تھے۔ جس کا مفہوم صرف یہ تھا کہ مسئلہ وحدۃ الوجود ایسے معنوں میں کہ
 "اے ہادی ہر شے کے معنی ہے۔ قرآن سے ثابت کیا"۔ (۱)
 ۱۹۲۳ء کی ۱۹۲۴ء کو پروفیسر ٹکسن کے نام خط میں لکھتے ہیں:

"I believe there is a Divine Tendency in the universe, but this tendency will
 eventually find its complete expression in a higher man, not in a God subject
 to time, as Alexander implies in his discussion of the subject. I do not agree
 with alexander's view of God" (2)

علا سہ اقبال کی تحریروں کے مندرجہ بالا اقتباسات کے خارج مطالعہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ علامہ کے نزدیک:

- ۱۔ اللہ تعالیٰ کائنات میں جاری ہمداری نہیں۔
- ۲۔ اس نظام عالم کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔
- ۳۔ اللہ کی ربوبیت کے باعث یہ نظام قائم ہے اور وہ جب چاہے گا اس کا خارج ہو جائے گا۔
- ۴۔ ذات ہادی ہر شے کی ہیں نہیں۔
- ۵۔ کائنات میں شانِ انہی جلوہ گر ہے اور یہ شان ایک مطلق اور قرآنِ انسان کے نکتہ میں رونما ہوگی
 (انسانِ کامل)

شانِ انہی کی جلوہ گری سے اقبال کی مراد یہاں صفاتِ الہیہ کی جلوہ گری ہے۔ انسان اپنی کوشش سے ان صفات کو
 اپنا کر زیاتِ الہی کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ پروفیسر یسٹ سلیم ہاشمی لکھی "شانِ انہی" سے یہی مراد لیتے ہیں:
 "اقبال کی مراد اس جلوہ گری سے زیات و تاجدِ الہیہ ہے نہ کہ انجم خالق، کیونکہ یہ زیات قرآن حکیم کی تعلیم کے
 خلاف ہے۔" (۳)

اسی طرح اقبال کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی شان اور صفات کے جلوے، کائنات اور اس دنیائے عالم میں بکھرے
 ہوئے ہیں مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ سارا جہاں، خدا تعالیٰ کی یا ان صفات کو اپنانے والا، خدا بن جائے گا، جیسا کہ چند مسات،
 بدھ مت، نوافل طوسیہ، وحدۃ الوجود کی فطرت و حیثیات اور مغرب کے وحدۃ الوجودی فلاسفہ کے نزدیک سمجھا جاتا تھا۔ اقبال،
 خود ٹکسن کے نام مذکورہ بالا خط میں بالخصوص اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

"The English reader ought to approach this idea not through the German
 thinker, but through an English thinker of great merit— I mean Alexander—"

ایڈیٹر احمد اور مغرب، انوار اقبال، ص ۱۹۴

whose Gifford lectures, delivered at Glasgow, were published last year. His chapter on Deity and God (Chapter I, Book IV, p. 341, Vol II) is worth reading. On page 347, he says: "Deity is thus the next higher empirical quality to mind, which the universe is engaged in bringing to birth. That the universe is pregnant with such a quality-- we are speculatively assured. What that quality is we cannot know, for we can neither enjoy nor still less contemplate it. Our human spirits still are roused to the unknown God. If we could know what Deity is, how it feels to be Divine, we should first have to become as Gods." Alexander's thought is much bolder than mine". (1)

اسی طرح بعد دست اور بدست میں بھی یہ خیال ایک مسئلہ بن گیا تھا کہ اپنی خودی کو سفر کر دیتے سے انسان خدا کا ہم ذات ہو جاتا ہے یا خود خدا بن جاتا ہے۔ اگلی تصوف اور وحدۃ الوجود کی علامتیں کرنے والے اصحاب نے بھی اس لیے فنا کی تعلیم دی مگر پھر خلیفہ عبدالحکیم:

"اقبال کی تعلیم اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خود خدا کی مانند خودی ہے اور خودی کی مانند متعبدۃ طریق اور متعبدۃ کمال۔" متعبدۃ بامعناوی اظہار کی تعلیم کے مطابق انسان کو بھی متعبد سے اپنی خودی کو استوار کرنا چاہیے۔ (۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک ذات باری تعالیٰ تو قطعی طور عالم میں جاری و ساری ہے اور نہ پوری طرح ماوراء ہے۔ وہ ایک حد تک (شان و صفات کی جلوہ گری کی حد تک) جاری و ساری بھی ہے اور ایک حد تک ماوراء بھی۔ ذات باری تعالیٰ کے ماوراء ہونے سے یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ انسان جس کے صفات کمال حاصل کرنا چاہتا ہے وہ ذات خود اس سے بلند ہے اور جاری و ساری ہونے سے مراد یہ ہے کہ ذات تعالیٰ کی شان اس عالم میں جلوہ گر ہے، انسان اس کی صفات کو اپنا کر اس کا قرب حاصل کر سکتا ہے، مگر اپنی خودی پر قرار دیکھتے ہوئے۔

دور اصل اقبال مسلم آدم کو زندہ و جدید اور بحیثیت کے حتمی تھے۔ (۳) اور اس کے گلے سے غلامی کا طوق آچار کر اس کا کھویا ہوا مقام وائیں دلانا چاہتے تھے اس کے لیے حرکت و حرارت، جوش و ہند ہے اور جمل کی ضرورت تھی۔ اقبال نے اسی حرکت و عمل کا پیغام اپنے نظریے خودی کے ذریعے "اسرار و رموز" میں دیا۔ اس ضمن میں اقبال انتہائی ہر جوش اور ہند پاتی تھے اور جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ اقبال، اس دور میں، وحدۃ الوجود کو مغربی فلاسفہ اور مشرقی تصوف کی توحید کی روشنی میں نو

1. Letters of Iqbal, P. 141.

۲ عبدالحکیم خلیفہ اقبال، ص ۶۹

۳ اس کی تفصیل اس باب کی فصل "متعبدۃ بامعناوی" میں آئے گی۔

قانونیت و عدالت، فضیلت، اطاعت اور اتحاد کا سماں نکلتے تھے۔ اس پر سخت اویہ کہ وحدۃ الوجود کو سب مسئلہ میں بے عملی کا دہلی بگھنے ہوئے۔ اس کی بربادی کا سبب قرار دیتے تھے۔ یہ اسلامی وحدۃ الوجود اور اقلاطونی افکار کو یکساں بگھنے کا نتیجہ تھا۔ پھر اس دور میں انھوں نے وحدۃ الوجود اور اپنی حریفی کے خلاف علماء کی تحریک کا سامنا کیا اور اس ایک طرف مطالعہ سے ایک رائے قائم کر لی۔ لیکن وہ اسباب تھے جن کی بنا پر اقبال وحدۃ الوجود کے شدید مخالف بن گئے۔ لیکن چونکہ جس وحدۃ الوجود کے وہ مخالف تھے (اور مسلمان اس کا مخالف ہونا بھی چاہیے) اسلامی وحدۃ الوجود کا وہ منطقی نہیں۔ چند آگوشہ اور اسی میں فاش کر دیا شام سے غریبی اعلان دیتا ہے کہ علامہ وحدۃ الوجود کی واضح مخالفت کے باوجود (جو علیٰ غیر اسلامی وحدۃ الوجود کی مخالفت تھی) اسلامی وحدۃ الوجود کے قائل و کمالی دیتے ہیں۔ اسرا خودی کی فصل ”در بیان ایک اصل نظام عالم از خودی است“ اور انگلین کے نام مذکور خلا کا یہ جملہ بالخصوص اسلامی وحدۃ الوجود کی جانب علامہ کے واضح رجحان کی نشاندہی کرتا ہے:

(1) "I believe there is a Divine tendency in the universe".

اسی خط میں چٹیل کر دہ دوسرے اقتباس میں، علامہ ایک نظر کے بارے میں فرماتے ہیں:

"Alexander's thought is much bolder than mine" (2)

اس کا صاف یہ مطلب ہے کہ ایگزیزٹو انسان کے بڑا خدا میں دھم ہو کر خدا بن جانے کا قائل ہے جبکہ اقبال کائنات میں الوہی رجحان اور مشن الہی کو قہاری و ساری تسلیم کرتے ہیں مگر انسان کے خدا بن جانے یا کائنات کی برتری کے خدا ہونے کے ہرگز قائل نہیں۔ اس طرح اقبال اللہ کی ماورائیت کے ساتھ ساتھ ایک حد تک سرمایہیت کے بھی قائل ہیں۔ لیکن وہ مقام ہے جسے اکثر ماہرین اقبالیات سمجھتے ہیں کہ اللہ کی ماورائیت کے ساتھ ساتھ سرمایہیت کے بھی قائل ہیں۔ قرار دے ا الاخطا علی عباس جلاپوری (۳) اور کچھ نے انھیں بکسر وحدۃ الوجود کا مخالف قرار دینے پر پورا زور قلم صرف کر دیا شفا زا کٹر سید عبداللہ، (۴) جبکہ اصل بات اتنی ہی ہے کہ علامہ غیر اسلامی وحدۃ الوجود کے سخت مخالف اور اسلامی وحدۃ الوجود کے ماننے والوں میں سے ہیں، دوسرے لفظوں میں، واللہ کے ماورائیت کے ساتھ ساتھ سرمایہیت کے بھی قائل ہیں۔

1. Letters of Iqbal, P.141

2. Ibid, P.142

۳۔ دیکھیے صفحہ ۱۵۱ ت "اقبال کا قصہ راجت جانی" اور "اقبال بد نظریہ وحدت الوجود" مضمون اقبال کا مضمون علی ماہاس جلاپوری۔

۴۔ دیکھیے شیخ اکبر اور اقبال از زا کٹر سید عبداللہ۔

۵۔ دیکھیے مقالہ "خدا و خدائے ۱۹۶۱ء"

یہ نظام آرد ماہنامہ مکتب، ۵۰، سورہ اسلامی، کادی، ۱۹۹۰ء،

شیرا حسن اسلامی، قرآن اور فلسفہ کے فیاضی مسائل

نور علی، قرآن فیہر، ج ۱، ص ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱

اور یہ کوئی اچھپے کی بات نہیں، دراصل تو حیدری مذاہب کا خدا اور ان کی بھی ہے اور سرانی بھی۔ (۵)
شیر احمد ڈار کہتے ہیں۔

”یہ بھی حقیقت ہے کہ جس طرح تو حیدری مذاہب میں خدا کو باور دانی کے ساتھ ساتھ سرانی بھی لائی گیا کیا ہے۔ اسی طرح اقبال کے ہاں اس اور ایمیت کے ساتھ ساتھ سرانیت بھی موجود ہے۔“ (۱)

اقبال حقیقت کے مطلق کا اور ایمیت کے ساتھ ساتھ اس کی سرانیت کے بھی حاکم ہیں مگر طبع اسلامی سرانیت کے نہیں بلکہ کہ طول اور وقار پر مبنی ہوتی ہے اور خدا کا مستحق و بی ہے۔ اقبال تو انسانی خودی کی فنا کے تحت مخالف ہیں وہ انسانی خودی کو مستحکم اور برقرار رکھتے ہوئے، خدائی صفات اپنانے کا مستحق دیتے ہیں۔ یہی اسلامی وحدۃ الوجود کی تعلیم ہے اور خدائی صفات سے ملو یہی انسان، اس پر عملی اور انکشی کے ہاں انسانی کامل اور اقبال کے ہاں سرور میں کے روپ میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

اس دور میں، اسلامی اور طبع اسلامی وحدۃ الوجود کے مابین فرق نہ کر سکنے کے حوالے سے اقبال کے ذہن میں خدشات کی ایک درہم کی لہر موجھتی جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ واضح ہوتی چلی گئی۔ ”سرور خودی“ کی اشد صحت کے بعد مختلف علماء اور بزرگوں سے خط و کتابت میں یہ کیفیت زبردست اضطراب کے روپ میں نمودار ہوتی ہے۔ (۲) بالخصوص علامہ سلیمان ندوی سے وہ بار بار اختلافات کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ لہذا سید سلیمان ندوی ایک خط میں اقبال کو لکھتے ہیں۔

”وحدۃ الوجود کے باب میں آپ نے نئی اصطلاح پیدا۔ وحدۃ الوجود کی کئی تشریحات ہیں اور ان کے اختلافات صحت کی پر حکم دلی جاتا ہے۔ انہی میں سے ایک وہ ہے جس کو جاہل صوفیہ مانے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ خالق اور مخلوق کے درمیان فرق اقبالی اور جاتی رہ جائے بلکہ یہ مخلوق کو ذاتی خالق بنا جائے۔ یہ کام تو کفر ہے اور اس کا فائدہ تو ظالمونیت مسلم ہوتی ہے اور وحدوں کا فلسفہ بھی اسی نہیں کا ہے۔ وحدۃ الوجود میں یہ مسئلہ عدم اشرف جہاں تشریفاتی کی روایت کے مطابق آٹھویں صدی ہجری میں آیا۔ دس حضرات جنت کے کام میں، حضرت سلطان الدین غلام محمد بن الدین جیش غفری سے لے کر حضرت سلطان الدین غلام الدین کی حکومت میں اس کا ذکر یا نہیں آیا۔ حضرت محمد زلف جانی، شاد دلی، احمد مدحت دہلوی، مولانا غلامی شہید وغیرہ وحدۃ الوجود یا وحدۃ الوجود کی جو تشریح کرتے ہیں اس کا مخصوص جوہریت کی تعبیر ہے۔“

”انیت قوم ہاس دت والا دشمن نہیں“

حدیث صحیح میں وارد ہے۔ اور اس کی تشریح ہذا کی وحدۃ الوجود یہ ہے کہ ساری مخلوقات اپنے وجود بڑھیں ہر آن اللہ تعالیٰ کی دعا ہیں، جس طرح وہ اپنے خلق میں دعا ہیں۔ ”انتم الفقراء“ سے جنت ہوتی ہے کہ ہماری حقیقت فقر میں ہے اور ”اللہ صوفی“ سے ظاہر ہے کہ وہی غنی ہے۔ فقر کے دوسرے معنی عدم کے ہیں ہماری حقیقت عدم ہے، جس میں وجود یا کسی صفت کی نیرنگی نہایت غنی کی صفات کے قائل ہیں۔ غل (سایہ) کی حقیقت عدم ہی ہے۔ عدم نہ رنگ نہ کام نہ گل

ہے۔ تاہم کسی نقل کا درجہ اصل کے طبع نہیں ہوتا۔ اس لیے نقل کا درجہ دینی اذیت میں ہم نقلی عزم ہے جسے اصل کے ہر درجہ کا ایک اچھی نقل پالیتا ہے۔ یہاں حضرات کا وعدہ الوجود ہے۔ گوکہ ہمارے نزدیک حضرت محمد صاب کا یہ مسلک، اخیر مسلک نہیں۔ اخیر مسلک وہی وعدہ آخر ہے جس پر شرع وارد ہے (کئی اختلافات)۔ ہمارے حضرات کے یہاں وعدہ الوجود کا تصور ایک حالی کیفیت ہے جس کی فکر میں اللہ تعالیٰ کی مہبت و عظمت و جلال میں چھپ جائے جیسے آفتاب کے شعور سے سارے سارے چھپ جاتے ہیں مگر وعدہ نہیں ہوتے جیسے بھول کا یہ حال حصول لائق نکل سکتی۔

جس وعدہ الوجود کو ہم نے قسط افلاطونی خیال کیا ہے یا بندوں سے یا خود بھی بتایا ہے وہ ہے کہ ذات انہی ہی پھیل کر عالم بنی گی ہے جیسے اطراف چھت کر چڑھتی جا رہے (اس خیال کو رد کرنے کی ضرورت تھی اس لیے ابھی عربی و عبرانی تفصیل نہیں جیسا کہ حضرت محمد نے انکرا اور چھتیر کے خلاف کیا) یہی ہے جو ایک دینی میں غریب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

حق جاں جہاں است و جہاں جملہ دن
ارواح و خاک حواس ایچ حق
الطاف و محاسن سوانح اعضاء
توحید ہمیں است و دگر با ہر لعل (۱)

اس طرح اپنی جتنی باطنی بزرگوں، مشائخ اور بالخصوص سید سلیمان غوری سے خط و کتاب نے علامہ کے ذہن میں تصوف اور وعدہ الوجود کی صحیح تصویر بنادی۔ اب وہ نیم اسی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”سید سلیمان غوری نے تصوف اور وعدہ الوجود پر علامہ اقبال کی مختصر خط و کتابت کا ایک نتیجہ یہ لکھا کہ سید مصوف نے علامہ کو تصوف خصوصاً وعدہ الوجود کے صحیح معنی سے آگاہ کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علامہ اقبال اپنی زندگی کے آخری ایام میں تصوف اور وجود دونوں کے قائل ہو گئے تھے لیکن اسی تصوف اور وجود کے جو اسلام کی چھاپ لے ہوئے ہے۔ غیر اسلامی تصوف اور وجود کے وہ آخر تک مخالف رہے۔“ (۲)

ڈاکٹر ملک حسن اختر بھی اس صوفیت سے متعلق ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

”علامہ اقبال نے اسراء غوری کے دیباچے میں سرسری طور پر لفظ ”وعدہ الوجود“ کا ذکر کیا تھا اور وہاں ہی پرشوراً انھوں نے یہی عربی کے خلاف زیادہ شدید اور اختیار کر لیا مگر وہاں یہ خود قسم کیا اور انھیں لفظ سے دل سے غور فکر کا موجب ملا انھوں نے تصوف (وعدہ الوجود) کو تاثر انھیں سمجھانا چاہا لیکن ان کے خطبات اور غرضی دماغ کی شامی اس کی گواہی ہے۔“ (۳)

ابن دلائل اور ماہرین اقبالیات کی آراء کی روشنی میں یہ واضح ہوتا ہے کہ ”اسراء غوری“ کے بعد علامہ اقبال اسلامی

۱۔ عبداللہ شاہد، آفاقی، عربیہ، مکتبہ سلیمان، راج، انکسٹوٹ، دہلی، ۱۹۶۳ء، ص ۸۳

۲۔ ایل۔ و۔ نجم و مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص ۱۵۵

۳۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم عقائد ص ۱۰۹

اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود کے مابین فرق کرنے لگے تھے اور ان کا ذکر اسلامی وحدۃ الوجود کی طرف سے صاف ہو گیا تھا۔ لہذا "اسرار و سموز" کے بعد علامہ اپنی تمام کتب میں اُخروی وحدۃ الوجود کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔ یہ فیض محمد بن علی بن علی اسی موقف کے حامی ہیں:

"اسرار و سموز کو مستحکم کر کے اقبال نے اپنی ہر تعلیف میں وحدۃ الوجود کی تعظیم دی ہے"۔ (۱)

ایک اور مضمون میں لکھتے ہیں:

"پیام مشرق" (۱۹۲۳) سے لے کر رابطہ طراز (۱۹۳۸) تک اقبال نے اپنی تمام تصانیف میں وحدۃ الوجود کی تعظیم

دی ہے"۔ (۲)

یہ فیض محمد بن علی اس امر کی تائید کرتے ہیں کہ علامہ "اسرار و سموز" کے بعد وحدۃ الوجود کے قائل تو ہو گئے تھے مگر اسلامی وحدۃ الوجود کے لہذا "شرح اسرار و سموز" میں لکھتے ہیں:

"نزدیکی کے فانی دور میں انہوں نے اس مسئلہ پر بہت زیادہ غور کیا اور میں جتنے کے ساتھ کہ سکا ہوں کے سرے

سے پہلے وہ کہے "وحدوی" بن گئے تھے لیکن یہ ضرور ہے کہ وحدۃ الوجود کی غیر اسلامی تعبیر سے بیکار

نکل رہے"۔ (۳)

علامہ اقبال کی سمجھتوں سے فیض یافتہ عالم اور معتبر ماہر اقبالیات کی ان آراء کے ساتھ اب "اسرار و سموز" کے بعد

کی کتب اقبال سے، بالترتیب، اس موقف کی تائید میں شواہد پیش کیے جاتے ہیں:

رموز بے خودی (۱۹۱۸ء)

بسم اللہ و اعلیٰ حق بھائی

منجی لاسجد و اذ بطن (۴)

پیام مشرق (۱۹۲۳ء)

کرا جی، چرا در چہ دانی؟

کہ او پیدا است تو زیر نقاب

خالی اوکی، جز خود نہ منی

۱۔ فیض محمد بن علی، یہ فیض شرح اسرار و سموز، ص ۱۶۰

۲۔ فیض محمد بن علی، یہ فیض "اقبال و وحدۃ الوجود" مضمون ۱۱ ص ۱۵۱

۳۔ فیض محمد بن علی، یہ فیض شرح اسرار و سموز، ص ۱۵۱

۴۔ نکلیات اقبال فارسی، ص ۱۳۶

علائی خود کی۔ ۵۰ او غالی (۵)

پیام شرق کی اس رہائی میں علامہ اقبال نے واضح طور پر ”وحدۃ الوجود“ کی تعلیم دی ہے۔ لہذا یہ فیصلہ سب سے سلیم
پیش کیجیے ہیں۔

”وحدۃ الوجود کا جو سے جو اختلاف بھی ہے تعلیم کرنے پر مجبور ہے کہ اس رہائی میں اقبال نے بالکل واضح وحدۃ
الوجود کی تعلیم دی ہے۔ چنانچہ جب میں نے میرا جواب حرام سے دریافت کیا کہ آپ نے پیام شرق کے مرثیہ ترمے
میں اقبال کی اس راہم رہائی کا مرثیہ ترجمہ کون نہیں کیا؟ تو انھوں نے صاف انھوں میں یہ جواب دیا کہ ”میں وحدۃ
الوجود کا خلاف ہوں۔ اقبال نے اس رہائی میں وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے۔ اس لیے میں نے میرا اس کا ترجمہ نہیں
کیا۔“ (۱)

و طغر ایس نکھہ نادر شنیدم

کہ بکر از صوب خردم پند تراست (۲)

کے صہ فکر انگیز و کہ خوب دوستاں رنجی

کے در انجمن باشیہ و پیا نہی آئی

تو بر تکی لکھے ہے مجاہد شعلہ ی رنجی

تو بر شمع حق صورت پر دانی آئی (۳)

نگاہ ما دوین اداوار وند

جہاں ہر کسے اندر دل اوست (۴)

ہوں از طاشخ بینی خار و مکی را

۱۔ سب سے سلیم پیشی، پروفیسر اقبال اور وحدۃ الوجود مشہور مقالہ، سب سے سب سے سلیم پیشی، ص ۱۳۹

۲۔ کیا ہے اقبال کی راہم رہائی، ص ۲۳۰

۳۔ پینا، ص ۲۲۲

۴۔ پینا، ص ۱۹۸

۵۔ پینا، ص ۲۲۲

- (۵) درویش او نہ گل پیدا بہ خار است
 موج با الہیہ دریا گشتن می توان
 (۱) بحر بے پایاں پہ چلے غریب سخن می توان

- تو از پردہ غیب است اے تو شاس
 نہ از گلے غزل خواں نہ از ساز است (۲)

زبور نجم (۱۹۲۷ء)

- بضمیرت آرمیدم تو بخش خود لائی
 پرکارہ بر گشتی در آبدار خود را
 سر د انجم از تو دارد گم ہنجدہ ہاشی
 کہ با خاکب تیرہ مازہ شرار خود را (۳)

- نہ مارا در فریق او عیارے
 نہ او را بے وصال با قرارے
 نہ او بے مانہ ما بے او چہ حال است
 فراق یا فراق اندر وصال است (۴)

نہ صحن دانی شام صحن نہ او را

ادبیات قبل قاری، ص ۳۳۸

۲۔ پینا، ص ۳۴

۳۔ پینا، ص ۳۴۵

۴۔ پینا، ص ۵۳۹

۵۔ پینا، ص ۱۰۰۴

وے دہم کہ من اندر ی اوست (۵)

ہ ہمداری کشا ہضم فرد را
کہ در بالی کشائے احد را (۱)

دردن پیسے ما خادر او
فردی خاک ما از جہر او (۲)

صورت کرے کہ بکچہ روز و شب آفرید
از نقش این دآں ہے کشائے خورمید (۳)

فردی معنی از صورت حیا بست
صوم خویش را برآپ ہا بست (۴)

اگر ہمینہ ایی کائنات در فردی
اکاد را ہ کشا گزاشتن حتم است (۵)

ز خود تا ملت ہر دل غیر بین است
میان انجمن خلوت ظہین است (۶)

۱۔ کیا بعد اقبال قاری، ص ۵۴۵

۲۔ ایضاً، ص ۵۵۳

۳۔ ایضاً، ص ۵۴۶

۴۔ ایضاً، ص ۵۴۷

۵۔ ایضاً، ص ۵۸۰

۶۔ ایضاً، ص ۵۵۳

۷۔ ایضاً، ص ۴۸۰

جیہا کہ مٹل طیل ایں طلم در شکلم

کہ ز تو ہر چہ دریں دیر دہام ختم است (۷)

چہ سوخ می تہ آدم چہ جیتوئے دیر

خود تا چہ کر درمہات ہم است (۸)

چہ بزم ما جلی با عید است فکر

جہاں تا پیدا او پیدا است فکر (۹)

من چہ طاش تو روم یا بہ طاش خود روم

مقل دول و نظر بر ہم شدگان کوئے تو (۱۰)

دردن جیت ما دیکرے چہ بوالہی

کرا خبر کہ توئی یا کہ ما دوچار خودم (۱۱)

مرد حق باز آفرید طویل را

ز چہ نور حق نہ بیند خویش را (۱۲)

پیدا بہ طیرم او چہاں چہ طیرم او

ایں است مقام او در باب مقام او (۱۳)

۱۔ گیارہ اقبال نوری، ص ۳۸۰

۲۔ ایضاً، ص ۵۵۰

۳۔ ایضاً، ص ۳۸۰

۴۔ ایضاً، ص ۳۸۰

۵۔ ایضاً، ص ۸۸۹

۶۔ ایضاً، ص ۵۳۱

۷۔ ایضاً، ص ۳۸۵

- در خاک دانی ما گمہ زغی کی گم است
 ایں کو جو ہے کہ گم شدہ ماہیم یا کہ است (۷)
 مہت دیدہ در سبہ انجمن نیست
 مہت خود گر ہے انجمن نیست (۸)

رائٹل ہم سائنس اعتباری است
 زمین و آسائنس اعتباری است (۹)

دوسرے نظم کے آخر میں مثنوی "گلشن راز ہدیہ" (۳) شامل ہے جو شیخ محمود ہمسری کی مثنوی "گلشن راز ہدیہ" کے جواب میں لکھی گئی تھی۔ شیخ کی وفات سے تقریباً تین سال قبل ہرات کے ایک ظم دوست شخص نے طراساں سے ستر سوالات ملائے تخریج کی خدمت میں روانہ کیے اور ان کا جواب مانگا۔ انھوں نے جواب کے لیے شیخ محمود سے کہا۔ انھوں نے ایک ہی نشست میں ان کے مضموم جوابات لکھوا دیے۔ سوالات و جوابات کا یہ مجموعہ گلشن راز کہلایا۔ اس میں صرف چند سوالات اور ان کے جوابات ملتے ہیں۔ بنیادی سوالات کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ وجود و مطلق (یا اس کی ذات و صفات) وجود و متعین (کائنات) میں کیسے ظاہر ہو گئیں۔ شیخ نے اپنے جوابات شیخ اسی مرئی کے فلسفہ وحدۃ الوجود کے سبب منظر اور روشنی میں لکھے ہیں۔ طراسا کا قول نے ان میں سے نو سوالات منتخب کر کے ان کے جوابات جدید انداز میں اپنے فلسفہ خودی کی روشنی میں لکھے ہیں اور یہی وجود اور خودی کے راز کو عیاں کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ گلشن راز ہدیہ کا خانہ سطا سطا اس حقیقت سے آگاہ کرتا ہے کہ یہ مثنوی اسلامی وحدۃ الوجود کا رنگ لیے ہوئے ہے۔ لہذا الف۔ و۔ جم کا کہنا ہے کہ:

"مثنوی گلشن راز ہدیہ کا ہر جمل اور ہر کلمہ با زبان وحدۃ الوجود سے خلق ہے۔" (۴)

اسی طرح پروفیسر یوسف سلیم پاشینی کہتے ہیں:

"محمود ہمسری اور اقبال دونوں کی تعلیم "کاسو حقا و صرا" ہے۔ وحدۃ الوجود ہی کا دوسرا نام ہے۔" (۵)

ڈاکٹر سید عہد اللہ کو بھی "گلشن راز ہدیہ" میں وحدۃ الوجود کا یہ قوت کوئی دیتا ہے۔ وہ "گلشن راز ہدیہ" پر تبصرہ کرتے

۱۔ گویا اقبال فارسی میں ۱۹۵۰ء

۲۔ پینا میں ۱۹۵۳ء

۳۔ اس مثنوی سے کچھ اضافہ ہو چکا ہے جسے لکھنؤ میں مثنوی کو وحدت الوجود کے حوالے سے خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس لیے یہاں ڈاکٹر تعلیم سے بحث کی گئی ہے۔

۴۔ الف۔ و۔ جم، مکتب وحدت الوجود اور اقبال میں ۱۹۵۸ء

۵۔ یوسف سلیم پاشینی، تبصرہ بر مثنوی، راجہ پبلشنگز میں ۱۹۵۵ء

ہوئے وقطران ہیں:

”مفسر (پیشانی) فرمائی کہ اللہ جل جلالہ کے پرورش شدہ ہیں، ان کے نزدیک ذات الہیہ میں عالم ہے اور عالم میں ذات الہیہ (یعنی اللہ) نہیں ہے۔ حضرت محمدؐ کے نزدیک ذات الہیہ عالم کی نہیں تھی اس کی غیر ہے ولادت ان کے اور یہاں ایک رشتہ ہے اور وہ رب اور عبد کا رشتہ ہے۔ محمدؐ وراثت کو ترک کرتا ہے۔ رب نہیں بن سکتا۔ محمدؐ کے مطابق میں اقبال کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم ذات الہیہ کا میں بنی نہیں اور غیر بنی نہیں۔ اور کیا جائے تو اقبال کا موقف الہی فرمائی اور حضرت محمدؐ کے نظریہ کے تحت میں ہے اگرچہ کی موقعوں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اقبال کا تصور وحدۃ الوجود کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے لیکن یہی وحدۃ الوجود نہیں“۔ (۱)

ڈاکٹر سید عہد اللہ مزید کہتے ہیں:

”طاسا اقبال وحدۃ الوجود کے کلمے کا تصور میں ہیں لیکن ان کے اشعار و افکار میں وحدۃ الوجود جیسے ایک تصور کا بار بار گمان کرتا ہے اور یہاں ولادت وہ اس تصور کے بالکل قریب نظر آتے ہیں لیکن جو شخص اس نتیجے پر پہنچے وہ اس حقیقت کو بھی غور و فکر کرے کہ طاسا اقبال کے یہاں اگر تصور وحدۃ الوجود کی کوئی شک ہے تو وہاں میں اور اللہ کے تصور پر قائم ہے۔“ (۲)

ڈاکٹر سید عہد اللہ کو ”گلشن راز جدید“ سے متعلق اپنے ان بابائے میں ”کی موقعوں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اقبال کا تصور بھی وحدۃ الوجود ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے لیکن ایضاً وحدۃ الوجود میں ”اسی طرح انھیں اقبال کے ”اشعار و افکار میں وحدۃ الوجود جیسے ایک تصور کا بار بار گمان کرتا ہے“ اور سید عہد اللہ کو ”بہاؤت وہ (اقبال) اس تصور (وحدۃ الوجود) کے بالکل قریب نظر آتے ہیں“ اس کے باوجود ڈاکٹر صاحب کا فرمایا ہے کہ:

”طاسا اقبال وحدۃ الوجود کے کلمے کا تصور میں ہیں“۔ (۳)

اور ڈاکٹر سید عہد اللہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ:

”طاسا اقبال کے یہاں اگر تصور وحدۃ الوجود کی کوئی شک ہے تو وہاں میں اور اللہ کے تصور پر قائم ہے۔“ (۴)

دراصل ڈاکٹر سید عہد اللہ کو ”گلشن راز جدید“ میں طاسا کے ان تصورات پر وحدۃ الوجود کا گمان کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے وحدۃ الوجودی ہے، لیکن اسلامی وحدۃ الوجود ڈاکٹر صاحب چونکہ اپنی تمام تر علمی و ادبیات کے باوجود اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرقی نہیں کرتے، لہذا وہ طاسا کو تصور وحدۃ الوجود کا حامی ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ یہ صرف مسلم چشتی اور الف۔ د۔ نسیم، اسلامی وحدۃ الوجود اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرقی کرتے ہیں۔ لہذا وہ صاف انھوں میں طاسا کو وحدۃ

۱۔ عہد اللہ، سید، ڈاکٹر حقیقت و خطبات اقبال، ص ۲۶

۲۔ ایضاً، ص ۲۸

۳۔ ایضاً، ص ۲۸

۴۔ ایضاً،

الوجود کا دائمی قرار دیتے ہیں مگر اسطرحی وحدۃ الوجود کا۔ لیکن ڈاکٹر سید عبداللہ کا یہ عقیدہ اٹھ کرنا بالکل درست ہے کہ علامہ کا تصور وحدۃ الوجود لامتناہی اور لامحدود فیہ کے تصور پر قائم ہے، دوسرے لفظوں میں وہ بھی مذکورہ ماہرین علی کے اٹھ کر دیتے ہیں پہچان ہیں۔ "تکثیف دلائل جدیدہ میں علامہ کا مطلق نظر کیا ہے کہ حقیقت مطلقہ کائنات میں ہماری وساری ہے، کائنات اور اس کی تمام اشیاء حقیقت مطلقہ کے مظاہر ہیں اور کثرت میں وحدۃ الوجود کا راز پوشیدہ ہے۔ کائنات اور اس کی اشیاء اور انسان ہرگز حقیقت مطلقہ کے میں نہیں، اور یہی حقیقت اور اسطرحی وحدۃ الوجود ہے۔ ذیل میں "تکثیف دلائل جدیدہ" سے شواہد پیش کیے جاتے ہیں:

ہر ہستی کا جہم خود را

کہ دریا کی قاشائے اُحد را (۱)

یعنی جہم خود سے کثرت کا قاشا کرنا تو قاشا کا نظارہ کر سکے۔ تو اگر اپنی عقل شمع سے کام لے کر اس عالم کثرت کا نظارہ کرے گا تو تجھے اس کثرت میں وحدۃ کا نظارہ نظر آئے گا، تجھ پر یہ حقیقت عکس ہو جائے گی کہ ذات اُحد (وجود مطلق) اس کثرت میں جلوہ گر ہے یعنی تمام اشیائے کائنات، مظاہر ذات ہیں اور ہر شے سے علی کا ہر ہر ہے۔ (۲)

"تکثیف دلائل جدیدہ" میں تیسرا سوال کہ "تکثیف" (کائنات، انسان، اشیاء) کا واجب (لحاظ) کے ساتھ وصال اور قرب بعد اور شے و کم کی حد سے کیا مراد ہے۔ (۳) اقبال نے اس خط کا جواب مسلک وحدۃ الوجود کی روشنی میں دیا ہے۔ یعنی دوئی ہے کہاں جو وصال کا سوال ہو۔ یہ جہاں تو محض اعتباری ہے۔ یہ حق تعالیٰ کی وجہ سے موجود ہے اس کا اپنا کوئی وجود نہیں۔

زماں ہم مکلف اعتباری است

دین و آسائش اعتباری است

کماں را نہ کن و آماج درباب

د حرم کتب معراج درباب

جو مطلق درمی درج مکافات

کہ مطلق نیست جز نورانیت

حقیقت و زوال و لامکان است

گو دیگر کہ عالم بکھراں است

کراچ او دردن است و بدلی نیست

۱۔ گلیات اقبال فارسی میں ص ۱۷۵

۲۔ جہم شمع ہستی، فیض شریعت، لاہور، ص ۵۳۹

۳۔ گلیات اقبال فارسی میں ص ۱۷۶

۳۔ پنا

- دردش پست بالا کم فزوں نیست
دردش عالی از بالا دیر است
بے پروائی او دعت پذیر است (۳)
- حقیقت را چه با صد پاره کردم
تجربہ ثابت و سہارہ کردم
خود در لامکاں طرح مکان بست
چو زنا سے زباں را برہماں بست
زباں را در ضمیر خود بندم
مہ و سال و شب و روز آفریم
مہ و سال فی اردو یک ہو
بکرف "کم لہکم" غوطہ زن شو (۱)

- قن و چاں را دو تاجکن کلام است
قن و چاں را دو تاویں حرام است (۲)

- 'کنی' را آں چنا صد پاره دیم
حد بحر شورش آفریم
گنہ دیرے کہ بنی معجب خاک است؟
دم از سرگزشت ذات پاک است (۳)

چوتھا سوال یہ ہے کہ قدیم اور حادث میں کیا تمایز کیسے پیدا ہو گیا کہ ہم نے قدیم کو خدا اور حادث کو عالم سے تعبیر کیا۔
اگر وہ ذات پاک خودی ہی عارف ہے اور خودی معروف ہے تو ہم کیوں حقرار ہیں؟ اقبال نے اس سوال کا جواب بھی وحدۃ
الوجود ہی کی روشنی میں دیا ہے فرماتے ہیں:

سوال (۴)

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد
کہ ایں عالم شد آں دیگر خدا شد
اگر معروف و عارف ذات پاک است
چہ سودا در شمر ایں مشبہ خاک است

جواب

خودی را زندگی ایجاد غیر است فراق عارف و معروف خیر است
قدیم و محدث یا از شمار است شمار یا ظلم روزگار است
دامم دوش و فردای شرم چہ هست و بود باشد کار دارم
از و نمود را برین نظر است تھیلان تا رسیدن لغت است
نہ مارا در فراق او عمارے نہ او را بے وصال باقرارے
نہ او بے ماند ما بے ادا چہ حال است فراق یا فراق اندر وصال است
پہلے خاک داخلہ گاہ ہے دہ سرایے کو ہے بکا ہے
پہلے عشق را آئینہ دار است پہلے عاشقان را سازگار است
اگر با زعمہ ایم از درد مندی است دگر پانچہ ایم از درد مندی است
من و اور صیت؟ اسرار آگہی است من و اور دوام یا گواہی است

ظہوت ہم ظہوت نور ذات است مہمانی انجمن ہمدون حیات است
 جنت دیدہ در ہے انجمن نیست جنت خود نگر ہے انجمن نیست
 ہم با محفل ہاست نگر جہاں ناپید و او پیدا است نگر
 در و دیوار و شہر و کاغذ و کتبست کہ انجا نگہیں جز ما و او نیست
 کہے خود را ز ما بیگانہ سازد کہے مارا چو مارے کی نوازد
 کہے از سنگ تصویرش تراشیم کہے نادرہ ہر دے سہدہ پاشیم
 کہے ہر ہمدہ فطرت رویم جہاں یار ہے ہاکانہ رویم
 چہ سودا در سری معجب خاک است؟ از پی سودا رویش تاجاک است
 چہ خوش سودا کہ نالہ از فراتش دیکھیں ہم بیالہ از فراتش
 فراق او چہاں صاحب نظر کر کہ شام خوشی را بر خود سر کر
 خودی را در سہرہ احساں سانسٹ غم دیدہ را بھشی جہاں سانسٹ
 کمر ہا سگ سگ از چشم تر برد ز نعل ماتے شیریں قمر برد
 خودی را تک در آغوش کردن

فرا را ہا ہم دہش کردن

مہبت؟ در گرو مہبت مہبت؟ در گد مہبت از نہایات
 جنت ذاتی انہائے عمارد علو و سج او شائے عمارد
 براہش چوں غروب و نئے ہست جہاں در فروغ یکدے ہست
 ہزاراں عالم افتد در روہ ما پایاں کے رسد جولا کہ ما
 مسافرا چادراں دی چادراں میر جہاں راکہ نیش آید فراگیر
 یہ بخش گم شدن اہمام باہمست اگر او را تو درگیری باہمست
 خودی اندر خودی گمچہ حال است!

خودی را مہبت خود ہمدون کمال است! (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک ہستی کا اطلاق صرف حق سبحانہ تعالیٰ پر ہی ہوتا ہے اور اس کے سوا جو کچھ ہے، جسے مخلوق
 عالم یا اشیائے عالم کا نام دیا جاتا ہے، نیست ہے۔ اس اعتبار سے کہ ان کی اپنی ہستی کوئی نہیں۔ وہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ہستی کی

بدولت ہست ہیں۔ تمام اشیاء حق تعالیٰ کا مظہر ہیں اور ان کے باطن میں نور حق کی رودادیں ہیں۔ اسی اعتبار سے اقبال حقیقت کو ایک کینے میں نہ کہ سورتوں اور حیثیات کے اعتبار سے۔ اس طرح اقبال کے نزدیک وجود اگر مطلق ہے تو خدا ہے اور اگر وہی وجود وحشی ہو کر حیثیات کے پردوں میں جلوہ گر ہو جائے تو خودی ہے اور خودی حقیقت سے سوہم ہیں۔ بے ثبات ہیں۔ مراد یہ کہ وجود واحد ہے اور یہی وجود اپنے مرتبہ اطلاق میں قدم ہے اور مرتبہ تنقید میں حادث اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اشیاء بھی خدا ہیں یا حق تعالیٰ اشیاء سے متحد ہو گیا ہے یا ان میں حلول کر گیا ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی کا وجود، وجود حقیقی ہے۔ باقی تمام اشیاء اس کا مظہر ہے۔ حادث اشیاء پنڈنگہ وجود قدم کی وجہ سے موجود ہیں۔ اس لیے ان کے وجود کو ہم وجود نہیں کہیں گے۔ وہ اعتباری ہیں۔ ہاں حسیات کے لحاظ سے موجود ضرور ہیں۔

اقبال اپنے جواب میں صاف لفظوں میں کہتے ہیں کہ جسے ہم قدم اور محدث کہتے ہیں یہ ہمارے اعداد و شمار کا نتیجہ ہے اور یہ ہمارے تصور زمان کا کرشمہ ہے۔ نہ وہ ہمارے نظیر۔ نہ ہم اس کے نظیر۔ ہمارا فرق ہمارا فرق اعداد و احوال ہے۔ غلط اور غلط دلوں تک ذات باری تعالیٰ کا نور ہے۔ ہماری بزم میں اس کی تجلیات ہیں۔ جہاں موجود نہیں، صرف وہی موجود ہے۔ یہ روداد ہم، یہ نکل اور شجر نہیں ہیں، یہاں اس کے اور ہمارے سوائے اور کو نہیں۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اقبال محدث سے مراد یہ جہاں لیجے ہیں اور اس جہاں اور ان اشیاء کو اعداد و شمار اور تصور زمان کا کرشمہ قرار دیتے ہوئے انہیں اعتباری گردانتے ہیں، ہم اس صریح

کہ انجاء، پنکٹس جز ما واد نیست (۱)

سے یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ اقبال ذات باری کے ساتھ ساتھ انسانی طواری کی موجودگی کو بھی حقیقی سمجھتے ہیں، اسی لیے وہ عارف و معارف میں بھی فرق کرتے ہیں اور اسی جواب بالکل آغاز میں کہ پچھتے ہیں کہ

فراق عارف و معارف خیر است (۲)

و فراق کو خیر قرار دیتے ہیں۔ اسی لہذا حق تعالیٰ خودی کو درمندی، محبت اور جذبہ عشق دعا کیا ہے۔ اللہ اپنی خودی کو ہماری طرح اپنا لینا گویا خدا اور چاکر کا کھانا گود چاہے۔ اپنے جواب کے آخر میں نوعا نوعیت، وجود انت اور فکر کے نظریہ وحدۃ الوجود (جس سے اسلامی وحدۃ الوجود کا کوئی تعلق نہیں) کے برعکس، روحانی نظریہ فکر کو رد کرتے ہیں اور خودی کے احکام پر زور دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

ہر بخش کم شدن انجام مایست

اگر اور را تو درگیری نداشت

خودی اندر خودی کچھ محال است

خودی دامن خود بزدن کمال است (۱)

مکملن راز جدید میں پانچواں سوال یہ ہے کہ خودی کی ماہیت کیا ہے؟ میں کون ہوں اور اپنے اندر سفر کے کیا معنی ہیں۔

اس سوال کا جواب دیتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں:

عقلیں پر تو داخل حیات است

دورقش چوں یکی بسیار گردد

نہ مارا ہے کشور او نمودے

دل ہر قشرہ موج حقارے

بجز افراد پیدائی ندارد

چہ انجم ثابت و اندر سطرہ

مہیاں انجمن جلوت لکھیں است

رخساک ہے ہر بالیدہاں اور

دما دم چنچوئے رنگ و بوے

آکھینے کہ باخود درخیز است

کعب خاک از شیر آئینہ قاسے

نخیرزد جز مگر اندر زوالا

ظہور او مثیل آفتاب است

فردیغ خاک ما از بخور او (۲)

خودی تھوٹے حلقہ کائنات است

حیات از خواب خوش بیدار گردد

نہ ہو را بے نمود ما کشورے

خمیرش سحر تا پیدا کماے

مرد رنگ کھلبائی ندارد

حیات آتش خودی پہچوں شرہا

رخود تاروت جہاں غیر میں است

کچے کھر بکود وچیدہاں نو

لہاں از دیدہ ہادر ہاے و ہوے

دوسرا نمودوں درخست و فخر است

جہاں را از سحر او نکلاے

فرخند جز خودی از پر تو او

خودی را جگر خاکی حجاب است

درداے سینے ماخود نو

اقبال، خودی سے خدا یا انا سے مطلق بھی مراد لیتے ہیں۔ نقل کیے گئے اشعار کے آغاز میں خودی سے مراد انا ہے

مطلق ہی ہے اس روشنی میں، دیکھیں قرآن اشعار میں وحدۃ الوجود کا گہرا رنگ صاف دکھائی دیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ خودی

یعنی انا ہے مطلق حلقہ کائنات کا تھوٹے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس خودی کا پہلا پر تو حیات ہے اور دوسرا پہ تو انا ہے عقیدہ یا خودی یا

مکان ہے۔ جب حیات گہری نیند سے بیدار ہوئی تو وحدت سے کثرت کا ہر ہو گئی۔ یہ خالص وحدۃ الوجودی انداز ہے۔ علامہ

حریدہ فرماتے ہیں نہ ہماری نمود کے بغیر اس کی صفات کا اظہار ہو سکتا ہے اور نہ اس کے بغیر ہماری نمود ہے۔ انا ہے مطلق ہر

وقت اپنی جلوہ بازی کے لیے بے تاب ہے۔ وہ مکرنا پیدا کنار ہے جس کے ہر قطرے میں ایک سورج چھاپا ہوا ہے۔
اقبال یہاں وہی اصطلاحات استعمال کر رہے ہیں جو دھرمی صوفیاء میں شروع سے متداول ہیں۔ لہذا وحدۃ الوجود کی
وضاحت کے ضمن میں ”تذکرہ خانوہ“ میں لکھا ہے کہ:

”وحدہ یعنی معنی عقل واحد ہے لیکن ایک ظاہر وجود ہے اور ایک دامن دامن وجود ایک نور ہے جو ہر عالم کے لیے
مکمل ایک جان کے ہے۔ اسی نور دامن کا ہر قطرہ ظاہر وجود ہے جو ملکات کی صورت میں نظر آتا ہے۔ ہر دم ہستہ و فعل
کہ عالم ظاہر میں ہے۔ ان سب کی اصل وہی وہب دامن ہے اور حقیقت اس سکوت کی وہی وحدہ صرف ہے۔ جیسے
اسرار کی حقیقت مجھذا تصور دیا ہے۔ حاصل یہ کہ علماء افراد کائنات حجابات حق ہیں۔“ (۱)

دھرمی سلسلہ صوفیاء نے عقل کے واسطے ایک عالم کی کتاب میں درج، وحدۃ الوجود کی اس توجیج سے نہ صرف
وحدۃ الوجود کی صحیح تصور سامنے آتی ہے، بلکہ صحیح اسلامی وحدۃ الوجود اور زیر تجزیہ مشغی میں علامہ کے خیالات کے مماثلت بھی
سامنے آتی ہے۔ نقل شدہ اقتباس میں ”ہملاء افراد کائنات“ کو ”قلیبات حق“ قرار دیا گیا ہے نہ کہ ”حق“ اسی طرح اقبال
ہملاء اشیاء و افراد کو مظاہر حق قرار دیتے ہیں۔ اقبال مزید کہتے ہیں کہ ذات حق مع الصفات (حیات) مکمل آفتل ہے اور
ان کے متغیر شر ہے، ذات تو ثابت یا قائم نظر رہتی ہے لیکن تعبیرات میں آ کر مبروف منفرد کھائی رہتی ہے۔ خودی کے ہر قطرے
سے سوائے خودی کے کچھ نہیں اُبھرتا۔ (اسی ذات کو اقبال نے اپنے خطبات میں تھیٹا بیان کیا ہے) (۲) خودی کے لیے
چکر خاکی قباب ہے۔ یہ دن کے اندر سے ایسے طلوع ہوتی ہے جیسے سورج، ہمارا سینہ اس کا مطلع ہے۔ ہماری خاک کی تابانی
اس کے جوہر کی مرہون منت ہے۔

اقبال ”نگار راز جدید“ کے آخری سوال کے جواب میں دیانت، انوکھا طوبیت اور شکر کے وحدۃ الوجود سے
حقیقی تصور دنیا کا دو ترک لنگھوں میں رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خودی کی تحقیق کے لیے تو اپنے آپ میں گم ہو جا اور اپنے
کہ خودی کی تصدیق کر یعنی یہ یقین پیدا کر کہ خودی حق ہے۔

دگر از شکر و منصور گم گوی!

لدا را ہم بدو خوشین جوئے

نمود گم بر صحنی خودی شو

اذا الحق گم و صدیق خودی شو (۳)

۱۔ گل ص ۱۵۰، پانی پتی، تذکرہ خانوہ، دہلی، ۱۹۶۹ء، ص ۱۵۵

۲۔ دیکھئے حال ذیل کے زیر تقراب میں ”خودی“ کے مباحثہ۔

۳۔ یکایک، قتل جاری، ص ۵۴۳

۴۔ مباحثہ ص ۱۸۱، انکس، حقیقت خطبات، اقبال، ص ۲۶۶

لہذا فی حالات میں مندرجہ علاج جس مقام اثبات پہ پہنچے وہ اقبال کے خیال میں خودی کے جذب و استیلا کا نتیجہ تھا لہذا برحق تھا۔ (۳) اقبال فطری تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خودی اور کائنات بابا اور دھوکا نہیں بلکہ منظر حق ہے۔ اس طرح اقبال اپنے جواب میں خودی اور کائنات دونوں کو بے انیتوں اور لوغلاطونیوں کے ٹکریات کے خلاف "سوجھ" قرار دیتے ہیں۔ فرق یہ ہوتا ہے کہ خودی (انائے حقید) وجود مطلق (انائے مطلق) کی وجہ سے موجود ہے اور کائنات اس خودی کی وجہ سے ہست ہے۔ اقبال کے نزدیک اصل خودی ہے جس میں کوئی شک نہیں۔ کائنات کے ہونے یا نہ ہونے میں بحث ہو سکتی ہے مگر "خودی" کے نہ ہونے میں کوئی بحث نہیں ہو سکتی۔ یہ موجود ہے۔

نوں سوال یہ ہے کہ سر وحدت سے کون واقف ہو سکتا ہے؟ لیکن عارف کو کس بات کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اس سوال کے جواب میں علامہ نے نہ صرف مثنوی کا خلاصہ پیش کر دیا ہے بلکہ یہ جواب نیزہ تجزیہ مثنوی میں علامہ کے اسلامی وحدۃ الوجود کی بنیاد پر تشکیل پانے والے تصور وحدت مطلق پر بھی بھرپور روشنی ڈالتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں۔

چہ گروں مقام دلہد راست	و لیکن سر و پای علی زود و ہر راست
بدولہ شام فصل آقا ہے	کہ اکب را کفن از ہاتھ ہے
ہر کسار چوں دیکھ دہانے	دگر گوں ی شور در پا جانے
گاہ را در کیں اذخراسان است	خارج کارواں ازیم جان است
زخیم لالہ را کہ ہر لالہ	دے باک دے دگر لالہ
نواختندہ در چنگے بچہ	شور تاجت در چنگے بچہ

پہرں ازیم زمانہ کبری مرگ
من و تو از ہنس زنجیری مرگ

غزل

قاہ باور ہر جام کردہ	چہ بیدار داند او را جام کردہ
تلاش گاہ مرگ ناگہاں را	جہاں راہ د اہم نام کردہ
اگر یک قنداش غم نام آسودت	بالسون کا ہے نام کردہ
قرار اذما چہ ی جوی کہ مارا	سیر گردش الام کردہ

خودی در سینے چاکے گھبار
ازیم اکب چرخ شام کردہ

جہاں بیکر مقام آگلیں است
ہر غریب مرا مکان کھین است
دلِ مادر تلاشِ باطلے نیست
نصیبِ عالم ہے ماسلے نیست
نگہ دارِ دنیا آرزو را
مردِ دلق و شوقِ جنجو را
خودی را لانا دالے کی تو اس کرد
فراقے را ماسلے کی تو اس کرد

چرائے از دم گرے تو اس سوخت

بوزنِ چاک گردوں مئے اس دوت

خدا سے زندہ ہے اور تکی نہیں ہے
تھکی ہائے اوجہ الہی نہیں ہے
کہ برقِ جلوہ اور بیکرزو؟
کہ طوفانِ ہوا و سفرِ ہرزو؟
میا و حسن و خوبی از دل کیست؟
مہ اور طوفانِ حزل کیست؟
آفت کو طوفانِ ہوائے کبریا سے؟
لمبی مہرِ ہوا سے کبریا سے؟
چہ آتشِ عشقِ وفا کے بغیر ہوتا
ہزاروں ہوا یک آواز ماسلے
اگر مایہ گردوں جامِ ساقی است
یوٹش گر کی بنگار ہائی است؟
مرا دل سخت بر تھلی او
کسم سامانِ بوم آری او

مثالِ دانہ کی کارم خودی را

معالے او مہدِ ارمِ خوبی را (۱)

یعنی علامہ اقبال کے نزدیک دنیا پادھور دھنل ہونے کے کوئی حقیقی دھور دھنل نہ ہوتی۔ اس کا سوجھ بوجھ و مطلق کی
ہوتے ہے۔ اصل حقیقت دھور و مطلق کی ہے یہ دنیا فانی ضرور ہے اور دنیا ہی اس کی ہر شے کا مقدر ہے۔ لیکن یہ سوجھ بوجھ ضرور
ہے۔ دیکھیں اور نو ظاہر ہونے کے تصور کی طرف مہیں بلکہ سوہم ہے یعنی خدا کی ہوتے ہے۔ اس کی اپنی کوئی
حقیقت نہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کی ہر شے ٹکڑے ہے۔ یہاں کی کھا چڑ کو کائنات نہیں اور یہی اس بات کی دلیل ہے
کہ کائنات حادث ہے اور اپنے دھور دھنل کی دھور دھنل ہے اور دھور دھور دھور و مطلق ہے۔ کائنات کی شے کے
پچھے دھور و مطلق کا تصور ہے اور جس میں دھور و مطلق کا تصور ہودہ باطل اور غریب کہے ہو سکتی ہے۔ خدا ایک زندہ ہستی ہے۔ یہ
ہستی ذاتی نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لیے اللہ نے انسان کو پیدا کیا تاکہ وہ اس سے ہم جن ہو۔ اگر اللہ نہ ہوتا وہ تجلیات کے
دکھائے۔ لہذا اس نے انسان کو پیدا کیا اور اس کے دل میں اپنی مہبت کی آگ روشن کر دی۔ اس جذبِ عشق کا یہ پھانسا ہے کہ
ماحق اپنی ہستی کو نیست و نابود نہ کرے بلکہ قائم رکھے۔ اپنی خودی کو لازوال جانے اور مطلق الحق کے ذریعے اپنے خودی کو

بنا کر کرے۔

اس طرز پر بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ علامہ نے مشنری "تکلف روز جدید" میں اسلامی وحدۃ الوجود کی تعلیم دی۔ اس دعویٰ کی تائید میں مستند ماہرین اقبالیات کے بیانات گزشتہ اوراق میں نقل کیے جا چکے ہیں۔ اب آخر میں، بخش اکبر آبادی کا تائیدی بیان تجزیہ کیا جاتا ہے:

"تصوف اور خصوصاً وحدۃ الوجود کے متعلق علامہ اقبال کے بیانات بہت عقائد ہیں لیکن ان کی تصانیف کا اگر تاریخی اعتبار سے ترتیب دیا جائے تو یہ مشکل آسانی مل جاتی ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسرار خودی سے ارطغانِ چارکھ آتے آتے انھوں نے تصوف اور وحدۃ الوجود کی تائید شروع کر دی تھی اور اسرار خودی میں اپنی سرملی کے جس نظریے کو وہ مسلمانوں میں قوت ملنے کے عقیدان کا وسعہ اقرار دے چکے تھے بعد کی تصانیف میں اسی نظریے کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔ (۱) غور ان کی یہ تصنیف "تکلف روز جدید" اس بات کا پورا ثبوت ہے۔" (۲)

"زبورِ مجسم" کے بعد مقرر عام پر آنے والی علامہ اقبال کی تصنیف The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam ہے، جو ان کے سات خطبات پر مشتمل ہے۔ ان میں سے پہلے چھ خطبات ۱۹۳۹ء میں، مختلف مقامات پر پیش کیے گئے اور پھر ۱۹۴۰ء میں چھپ گئے۔ آخری خطبہ Possible کے عنوان سے ۱۹۴۲ء میں انگلستان میں پیش کیا گیا اور اس خطبے کے اضافے کے ساتھ سات خطبات کا مجموعہ ۱۹۴۳ء میں اشاعت پزیر ہوا۔ (۳)

ان خطبات کے زیادہ تر مباحث، "حقیقہ مطلق حق کے گرد گھومتے دکھائی دیتے ہیں۔ خطبات کے حوالے سے علامہ کے تصور حقیقہ مطلق کے مضمرات کا تذکرہ اپنے اپنے مقام پر آئے گا۔ اس مقام پر اس امر کا جائزہ مطلوب ہے کہ خطبات میں علامہ اقبال کے تصور حقیقہ مطلق کا نظریہ وحدۃ الوجود سے کوئی ربط و تعلق ہے کہ نہیں۔ اور اگر کوئی تعلق ہے تو اس کی نوعیت کیا ہے۔

خطبات میں، اقبال کے تصور حقیقہ مطلق کا مختصر غلام یہ ہے کہ ذاتِ واجبِ حقانی کا تصور ایک "فرد" اور "کائنات" یعنی "اے کامل" کے طور پر کیا جاتا ہے۔ اساسی طور پر ذاتِ واجب، عالم سے علیحدہ نہیں۔ وہ عالم میں جاری و ساری بھی

و تحصیل کے لیے کیجیے۔

بخش اکبر آبادی، نثر اور اقبال

۱۔ یوسف علیہ بخش، ہندو مت و شرع و سرور خودی، انٹرنیٹ روزنامہ اشاعت ہندو مت و شرع، ماسکو، ۱۹۹۷ء

۲۔ الف۔ نجم، وحدت الوجود و اقبال

۳۔ بخش اکبر آبادی، "تکلف روز جدید" مشمولہ نقوش، اقبال لبریری، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۳۱۷

۴۔ فیض الدین، ہامی، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۳۱۷

ہے اور اس سے ماورائے ہے۔ ذات واجب تعالیٰ کی الٰہی کی تخلیق توانائی میں افعال و تصورات ملے چلے ہوتے ہیں۔ سارا عالم جو ہر فرد کی سپاکائی حرکت سے لے کر انسانی تصور کی آزادی تک واجب تعالیٰ کی جلوہ گری ہے۔ الٰہی اثری کا ہر جوہر وجود کے پیمانے میں جا ہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو ایک الٰہی کے مثل ہے۔ مسمیٰ حقیقت میں الٰہی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں الٰہی اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذات واجب تعالیٰ وجود کی اتالی الٰہی ہے جو انسان کی رگ گردن سے زیادہ قریب ہے۔ حقیقت وہی ہے جو الٰہی حقیقت کا شعور رکھتی ہو۔ حقیقت کا معیار اور اس کی وجہ بندی اس پر منحصر ہے کہ اس میں خودی کا شعور کس حد تک ہے۔ اتالی خودی کا اگرچہ یہ خاصہ ہے کہ وہ دوسرے آثار کھلے والے وجودوں سے تعلق رکھتی ہے لیکن الٰہی باطنی کیفیت میں وہ بالکل تنہا ہوتی ہے۔ اس کی اس تنہائی میں اس کی حقیقت مضر ہے۔ انسان میں کائنات کے دوسرے مظاہر کی نسبت چونکہ خودی زیادہ ترقی یافتہ شکل میں ہے اس واسطے وہ الٰہی توانائی کے تخلیقی مظاہر میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ خدا کی تخلیق صلاحیت میں صرف انسان اس کا شریک ہو سکتا ہے۔ انسانی روح کی تخلیق آزادی کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ وہ ذات واجب کی ابدیت کے دوسرے سے باہر نکل گئی۔ خالق اور مخلوق میں ہے امتیاز وحدت کبھی بھی قائم نہیں ہو سکتی اور نہ ہی ہوتی جا ہے۔ ذات باری کو سمجھنے میں مثل کو دشواری اس واسطے پیش آتی ہے کہ وہ اس کو غیر مبین خیال کرتی ہے حالانکہ وہ یہ جانتی ہے کہ حیثیات کا عالم اس کے وجود میں نہیں آ سکتا تھا۔ ذات واجب تعالیٰ قطعاً آزاد ہے کہ وہ غیر محدود طریقے پر اپنا تعین خود کرے۔ خود الٰہی کے تصور سے ایک طرح کی تحدید عاید ہوتی ہے جو نقص پر دلالت کرتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر ذات باری الٰہی ہے تو اس کو غیر محدود اور لامحدود کس طرح سے تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذات باری کا تصور غیر محدود مکانیت کی حیثیت سے ممکن نہیں۔ روحانی امور میں وسعت کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی۔ اور ذاتی اور مکانی ہے یا ذاتی کو مطلق نہیں کہا جا سکتا۔ خود لغت پر غیر محدود علم، واقع نہیں جیسا کہ پہلے سائنسدانوں کا خیال تھا بلکہ وہ ایک دوسرے سے تعلق رکھنے والے حوادث کا سلسلہ ہے۔ ان حوادث کے تعلقات ہی سے زمان و مکان کے تصورات پیدا ہوتے ہیں، چنانچہ انسانی تصور نے اساسی الٰہی کے مثل تخلیق کی توجیہ مان و مکان کے تصور سے کی ہے۔ زمان و مکان اسی اساسی الٰہی و ذات واجب کے امکان ہیں جو نہایت محدود طور پر ہمارے درجی نفس والے زمان و مکان کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ذات باری اور اس کے تخلیقی عمل کے ماورائے کسی زمان و مکان کا وجود ممکن نہیں جو دوسری ذاتوں (الٰہی) کے ساتھ اس کے تعلق کو متعین کر سکے۔ چنانچہ ذات واجب تعالیٰ مقامی طور پر محدود نہیں جیسے انسانی ذات ابن محدود سے محدود ہے جو دوسرے وجود اس پر حاکم کرتے ہیں۔ ذات واجب کی لامحدودیت کا انحصار اس کے تخلیقی عمل کے امکانات میں مضر ہے۔ اس کا اختیار خارجی عالم کی صورت میں ہوتا ہے گو یا ذات باری کی لامحدودیت باطنی یا اندرونی ہے نہ کہ خارجی۔

انسان کا محدود ذہن لطرت یا عالم کو اپنے سے غیر ایک طبعہ و خارجی وجود تصور کرتا ہے جس کا تصور ابہت ظم و حاصل کر سکتا ہے لیکن جس میں وہ تصرف نہیں کر سکتا یا اگر کر سکتا ہے تو بہت کم۔ یہی وجہ ہے کہ ہم تخلیق کو ایک قسم کے مژدہ ماوے سے تعبیر کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک عالم ایک نئی حائی چیز ہے جس کا اپنے بنانے والے سے کوئی مفروضی تعلق باقی نہیں رہتا۔ اس کا بنانے والا اب محض اس کا ایک تجاؤنشی ہے۔ اس ضمن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ذات واجب تعالیٰ اور عالم کے درمیان مکانی بعد موجود ہے اور کیا یہ عالم اس کی ذات سے بالکل طبعہ و ایک چیز ہے۔ دراصل کائنات میں جو کچھ تخلیق ہوا ہے وہ اس طور پر نہیں ہوا کہ ہم کہہ سکیں کہ کلاں چیز پہلے بنائی گئی ہے اور کلاں چیز اس کے بعد بنائی گئی ہے۔ ایسے تصور سے ذات باری تعالیٰ اور یہ عالم ایک دوسرے سے بالکل طبعہ و جدا ہیں۔ جیسا کہ وہ مکانیت میں ایک دوسرے کے بعد مقابل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ زمان و مکان اور مادہ ذات واجب تعالیٰ کی تخلیق انسانی کی توجہ ہے، جو زمان سے اختراع کی ہے۔ زمان و مکان اور مادہ آزاد و حاکم نہیں ہیں جو خود بخود موجود ہوں بلکہ حیات الہی کے ظہور کی مختلف شاخیں ہیں۔ مادہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ذات باری سے طبعہ و وجود رکھتا ہو اور جس پر وہ اپنے افعال کے نقوش دور سے مرتسم کرتا ہو۔ مادہ ایک مسلسل فعل کی حالت ہے جس کو انسانی ذہن گروں میں اس لیے طبعہ و طبعہ تقسیم کر دیتا ہے کہ اس کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ عالم کا مسلسل وجود حوادث کی مسلسل تخلیق پر محصور ہے۔ اگر ذات واجب تعالیٰ حوادث کی مسلسل تخلیق نہ کرتی رہے تو عالم بحیثیت عالم کے وجود نہیں رکھ سکتا۔ انانے کامل کی صفت یہ ہے کہ وہ عالم سے مستغنی ہو۔ لہذا ذات باری تعالیٰ کا وجود بطور انانے کامل ممکن اور مادہ اسے مگر اساسی طور پر ذات واجب تعالیٰ عالم سے طبعہ و نہیں۔ لہذا عالم میں بھی ہے اور اس سے مادہ ابھی ہے۔ انسان کے لیے یہ فطری اور ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذات الہی سے طبعہ و تصور کرے۔ ذات الہی کے ساتھ جب غلویت نصیب ہو تو انسان کو چاہیے کہ اس کے حضور اپنی غلوئی کو گم نہ ہونے دے اور اس کے بحر و در میں غرق نہ ہو جائے۔

اس طرح وطلبات میں اعلا کے تصور حقیقہ مطلق پر وعدہ الوجود کے حق کے جو طبعہ و خال سامنے آتے ہیں ان کے مطابق اعلا ذات باری تعالیٰ کو عالم میں جاری و جاری بھی تسلیم کرتے ہیں مگر ساتھ ہی وہ ذات باری کی مادہ انیت کے بھی قائل ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں کا موقف بھی یہی ہے (۱) اور ڈاکٹر سید عبداللہ کو بھی بار بار اعلا کے فلسفے میں وعدہ الوجود کی جھلک دکھائی دیتی ہے:

”طور کیا جائے تو انہی کا موقف ان محلی اور حضرت محمد کے فلسفہ نظر کے ہیں جن سے اگرچہ کئی سمتوں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ انہی کا تصور بھی وعدہ الوجود کی ایک چلی ہوئی صورت ہے لیکن حقیقہ وعدہ الوجود

تھیں۔“ (۲)

سید عبداللہ طبع فرماتے ہیں:

”طاسرا اقبال و مدۃ الوجہ کے کچھ الفاظوں میں ہیں لیکن ان کے اشعار و افکار میں مدۃ الوجہ تو جیسے ایک قصہ کا پارہا پارہ
گمان گزرتا ہے اور یہ بات تو وہ اس قصہ کے بالکل قریب نظر آتے ہیں۔“ (۱)

ڈاکٹر سید عبداللہ کو اقبال کے ہاں جس مدۃ الوجہ کا شبہ ہو رہا ہے اور گمان گز رہا ہے وہ دراصل یہی اسلامی
مدۃ الوجہ ہے جس کے ضد و مخالف ذریعہ فکر تحقیق میں نمایاں کیے گئے ہیں اور جس کا سراغ اقبال کے افکار و طبایعات میں لگا ہوا
گیا ہے۔ دوسرے اکثر ماہرین اقبالیات، دانشوروں اور علماء کی طرح، ڈاکٹر موصوف بھی غیر اسلامی اور اسلامی مدۃ
الوجہ میں فرق نہیں کر سکے۔ ڈاکٹر صاحب کی طبیعت و جاہلہ پر تو کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں لیکن مدۃ الوجہ کے حوالے سے
دوسرے علمائے اقبالیات کی طرح وہ بھی مطالعے کی کمی کا شکار دکھائی دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مولانا اشرف علی تھانوی
جیسے مدۃ الوجہ (اسلامی) کے حامی (۲) عالم کو مدۃ الوجہ کا ممتاز باوقار روپ دیتے ہیں۔ (۳) بہرحال، اقبال کے
طبایعات میں اسلامی مدۃ الوجہ کا ذکر کیسے بغیر ہی ڈاکٹر سید عبداللہ اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ:

”اقبال کا موقف یہ مسلم ہے کہ عالماتِ الٰہیہ کا میں بھی نہیں اور بغیر کی نہیں۔“ (۴)

اسی طرح اقبالیات کے ایک اور ممتاز ماہر، بشیر احمد ذرا اقبال کو مدۃ الوجہ کا کٹا خانہ قرار دیتے ہیں مگر بالآخر
پہنچتے اسی نتیجے پر ہیں کہ:

”یہ بھی حقیقت ہے کہ جس طرح قہمدی غائب میں خدا کو مارا اٹکی کے ساتھ ساتھ سرائی بھی کیا گیا ہے (جس کی
مثالیں میں نے قرآن مجسم سے نقل کی ہیں) اسی طرح اقبال کے ہاں اس ماورائیت کے ساتھ ساتھ ہیبت بھی موجود ہے
جس کی مثالیں ان انجمنوں میں ٹھہری چکی ہیں۔“ (۵)

۱۔ عبداللہ سید ڈاکٹر بحثاتے طبایعات اقبال میں ۱۹۸۳ء

۲۔ کیسے مولانا اشرف علی تھانوی کی مدۃ الوجہ کی نسبت

۳۔ شریعت و طریقت مرتبہ مولانا محمد رفیع عثمانی، دارالعلوم اسلامیات ۱۹۶۱ء

۴۔ انوارِ انوار، دارالعلوم اسلامیات، ۱۹۸۵ء

۵۔ اشکبہت میں مہماتِ موصوف، کراچی، کتب خانہ طہری، ۲۰۰۲ء

۶۔ عبداللہ سید ڈاکٹر، ”میں عربیہ اقبال“، مشمولہ نقوش، اقبال انجمن، لاہور، ۱۹۷۷ء

۷۔ مولانا سید ڈاکٹر، بحثاتے طبایعات اقبال میں ۱۹۷۶ء

۸۔ بشیر احمد ذرا، ”اقبال اور مدۃ الوجہ“، مشمولہ اقبال اور نون مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر میں ۱۰۶

مجلسِ عباسی جلاپور کی مجلسِ اسلامی اور غیر اسلامی اجماعِ التوحید میں فرق روا نہیں رکھتے اور اجماعِ التوحید کو غلط سمجھتے، اشتراکیت اور دینِ انیس سے اغراض و مقاصد قرار دیتے ہوئے، اقبال کو اسی سرحدِ عقلی میں اجماعِ التوحید کا کاحی قرار دیتے ہیں۔
”تعلقاتِ دہرائی میں انھوں نے واضحاً یہ اعجازِ سرِان کی حمایت کی اور اسی تصور پر اپنی جہانیت کی بنیاد رکھی۔“
استقرار کی۔“ (۱)

ہر اقتدار اس فتنے کرنے کا مقصد یہ حقیقت واضح کرتا ہے کہ تقریباً تمام ماہرین اقبال کو، جس اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ خطبات میں تصور حقیقت، مطلق پر وحدۃ الوجود اور سرایت کا پورا سمجھو ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اکثر ماہرین اس سرایتیت اور وحدۃ الوجود کے ڈاڑھے غیر اسلامی وحدۃ الوجود سے جاملتے ہیں اور کچھ ماہرین اقبالیات کے وحدۃ الوجود کا صاف انکار کر دینے ہی میں غایت سمجھتے ہیں۔ اسلامی وحدۃ الوجود، بطور اسلامی وحدۃ الوجود، تو حیدری مذاہب کی سرایتیت، بطور تو حیدری مذاہب کی سرایتیت اور ابن عربی کے نظریات کو صحیح طور پر نہ سمجھ کر علامہ کے خطبات میں روایت سران اور وحدۃ الوجود کی لہر کا تھوڑا پے کرنے کی یہ خوفناک مثال دارالحدیث فرماتے

”اقبال اور فتح کی طرح ہی اس عربی کے نامور خیالات میں کامل یکسانیت ہے اور دونوں ہی خیالات نے گہرے اثرات کی گہرائی کے آثار دیے۔ اہل اقبال کی سحرگاہ کرے۔ طلبہ اس میں کثرت سے ایسے خیالات جن پر واضح طور پر گہرے اثرات کا اعلان کیا ہے۔“ (۲)

بہر حال اس قسم کے خیالات سے یہ تو واضح ہوتا ہے کہ خطرات میں اقبال کا رجحان سربطانیت اور وحدۃ الوجود کی طرف ہے۔ اب جو لوگ اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق نہیں جانتے وہ تو اسے منہ پر ہاتھ رکھ کر اقلیتوں میں موجود غیر مذہب دارانہ خیالات سے گواہی دے رہے ہیں اور جو اس فرق کو ملحوظ خاطر نہیں لے سکتے وہ زمرہ غفیر حق تعالیٰ کی طرح حکام کا اسلامی اور وحدۃ الوجود کا

وہی ہے جس نے ان کی باتوں کا اظہار کیا ہے۔

[illegible]

سورہ کے معانی و تعلیم و تفسیر پر مشتمل اختصار و تفصیل کے ساتھ صاحب کی کامیابیوں کی مختلف شرحیں

۳۔ دیکھئے مسئلہ: وجہ التورجیح اور اہل الذمہ کے فہم

۵۔ دیکھیے اسلام کی اصول و اہل ان کا اکثر اور معنی تو یہ ہے کہ

۶۔ دیکھیے ”تعمیر و ترقی“ کی تقریری جلد ۱، گزشتہ صفحہ ۱۵۵ پر، اور اس کی مضمون نگار علی محمد خان صاحب، ۱۹۹۶ء، ص ۱۵۵۔ ۱۵۴

عبدالحکیم "قلوب اقبال نے کاغذ پر" کا دورِ سطر

وہ کہے "اگرچہ تصویر بنے دوام" انرا انگریزوں سے

۱۔ یکے قرار کے ساتھ کہ اگرچہ ان کے خلاف مذکورہ جرم کی طرف سے عدالتوں کی مداخلت کے تحت ان کے خلاف کارروائی ہوئی ہے۔

حالی قرار دینے میں نہیں، چنگا نہیں گئے۔ متحمل حواشی ماہرین اقبالیات نے بھی موقف اختیار کیا ہے اور خطبات کے حوالے سے علامہ کو اسلامی وحدۃ الوجود کا حالی قرار دیا ہے۔ ان میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی، (۳) الف۔ د۔ نسیم، (۴) ڈاکٹر ابو سعید نور الدین، (۵) سید صباح الدین عبد الرحمن، (۶) محمد سلیم عمر، (۷) ڈاکٹر نسیم احمد، (۸) حافظہ مبارک شاہ، (۹) جیسے ماہرین اقبالیات شامل ہیں۔ سید صباح الدین عبد الرحمن رقمطراز ہیں:

”علامہ نے اس وحدت الوجود کو ضرور دیکھا جس میں غیر اسلامی رنگ بھی اچھوٹا تھا، انھیں وحدۃ الوجود کو کبھی حال میں درپیش کر سکتے تھے۔ ان کے یہاں جو عقل کا جھل ہے وہی ہے وحدت الوجود کی قرآنی تعبیر میں ہے۔ انھوں نے موجود غیر اسلامی قوت جو وہی کو اپناتے ہیں، کہا جسے جس نے کہا ان کے جھل میں کوئی ایسا قوت جو وہی ہو جو ان کا پتلا اور خالص اسلامی رنگ کا ہوتا۔“ (۱)

سید صباح الدین نے علامہ اقبال کے تجزیل میں جس خالص اسلامی رنگ کے قوت وجود کی کوئی کی جانب اشارہ کیا ہے، یہ وہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے، جس کی جانب زیر نظر تحقیق کی موجودہ تفصیل میں پیش کیے جانے والے شواہد اشارہ کر رہے ہیں۔

اب، براہ راست خطبات سے ایسے شواہد پیش کیے جاتے ہیں جو واضح طور پر، علامہ کے تصور حقیقت، مطلق وحدۃ الوجود کے اثرات کی نشاندہی کرتے ہیں:

”سمیعہ کا بنیادی سوال یہ تھا کہ روحانی زندگی کے لیے کسی ایسے مستقل مادی جوہر کو حاصل کیا جائے جو صیرت کا کی صیرت کے مطابق رہی، اچانک قوتوں کا آفرین، جسے بیکر خود انسان کے اندر دریا کے اپنے اگلے تھام سے بہا رہے۔ اسلام کو اس بصیرت سے پورا اتفاق ہے مگر وہ اس میں اس قدر اضافہ کرتا ہے کہ اس کے عالم کی دریافت، عالم باہر سے پکارتیں بلکس کے درگ روپے میں جاری ہو رہی ہے۔“ (۲)

جیسے ہم فطرت یا نفس غیر کہتے ہیں، وہ قیامت خداوندی میں گھل بیٹھ کر گزر رہی ہے۔ اس کا ”میں ہوتا“ تو خود مختار، اسامی اور مطلق ہے۔ اس کے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور، ممکن ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (۱۳۰: ۱۳۱)

میں کوئی نے اس اچھی طرح سے، دیکھا ہے۔

اب نفس، کردار کے بظاہر قابل فہم ہے، مگر ایک یکساں طرز کے رویے کے بغیر۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، عالم فطرت، مادیات کوئی ڈھیر نہیں ہے جو غماش واقع ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک ”معلم“ ادا ہے، اور یہی

۱۔ صباح الدین عبد الرحمن، ”تصور وحدۃ الوجود کی تفسیری جگہ“، مشمول اقبالیات، دہلوی، ۱۹۸۶ء، ص ۱۷۷

۲۔ محمد اقبال، علامہ سید محمد رضا اسلام، مترجم، ڈاکٹر ایچ فطرت، دہلی، انجمن اقبالی، ۲۰۰۲ء، ص ۲۳

انسانی تخیل نظر سے، سادہ سے سادہ حقائق کے پیش نظر یہ نائنے مطلق کی تخلیقی لطیفہ کی ایک نمبر ہے۔ جب سادہ کی جانب سے سادہ ہی ہوتی ہے تو ایک خاص لکے میں، جو حقیقی ہوتی ہے مگر جو جس لکے سے اس کا سامنا کی تعلق ہے، وہ مطلق ہے اس شہرہ کا کچھ نہیں ہے۔ نتیجتاً یہ اس مضمون میں سادہ ہوجاتی ہے کہ اس کی توجہ کے لئے کوئی ہی سہی حد لڑی نہیں ہوتی۔ اس کی سادہ رہتا، بقولہ، وہی انوار میں نہیں، بلکہ الطریقہ کا ایک ایسی حیثیت اور عظیم ارتقاء کی خصوصیت سمجھا جائے۔^{۱۰} کہہ سکتا کی خارج میں کوئی آخری مطلق نہ صرف داخل طور پر محدود ہے بلکہ اس میں ہر ایک خود ہی کے طور پر، جو کل کارہ اور قائم ہو سکتی ہے، وہ جس مشہور جس۔ بلکہ میں یہی درجہ ہر ایک کے کچھ سے کہتا ہے سادہ رہے کہتا ہے۔ (۱)

اس کا غرض مطلق حقیقت کی بحیثیت کا نام ہے۔ وہ کہہ کر انہی دو اصولوں کی کہہ کر کہتا ہے۔ اسے مخالف نہیں کہہ سکتے اور اس سے اسے دیکھ کر ہے۔ (۲)

ایک بار معروف بزرگ حضرت باجوڑ اہلای کے مدرسہ دہلی میں تحقیق کا سوال سامنے آیا ایک مدرسہ نے اہم ہمارے
آنکھ کے مطابق کیا

”کیسا ایسا المودت تھا جب خدای مودود اور خدا کے سوا کوئی بھی تھا۔ جو انا حضرت باجی بدستگاری نے فرمایا۔ آپ بھی ترقی صورت سے تیرا کس وقت تھی۔“ (۳)

تقاضی اور اپنی غفلت کو خود سے باہر ایک حتمی چیز سمجھتے ہیں جسے انہوں نے جانتا تھا ہے مگر اس کو حقیقت نہیں کر سکتے۔ انہوں نے اس حقیقت کو باطنی ایک ایک عمل سمجھتے ہیں اور ان کا تعلق نہیں ایک ایسا دستور ہے۔ انہوں نے اپنے صاحب کی زندگی سے کوئی عضو کوئی نالی نہیں اور صاحب کا اس سے تعلق نہیں ایک تماشائی کا ہے۔ وہ تمام سے علی گدا کی حالت ہے جو تصور حقیقت کے بارے میں اٹھائے گئے۔ وہ اس تماشائی زندگی کی صورت کو سمجھتی ہے اور اس میں اس کا تعلق نظر کے ساتھ ان کا تعلق تھا کہ زندگی کا کھلنا ایک جادو ہے اور انہیں ہے کہ یہ جادو نہ ملنا ہو۔ وہ غیور اور حوالہ میں کام چاہا ہے اور یہ ہے کہ کیا ان کا تعلق تھا کہ ان سے تعلق کوئی تیرا ہے۔ اور انہوں کے دوستانہ کی کوئی بھی نہ تھی اور جو ہے۔ اس کا جواب ہے کہ کوئی ایسا تعلق نظر سے حقیقت کوئی ایسا خاص جادو نہیں جس کا کوئی اصل بار نہ ہو۔ ان کا تعلق ان کی خودی اور حقیقت تصور نہیں کیا جاسکتا جو خدا کے تعلق سے موجود ہیں۔ لیکن یہ تعلق نظر تھا اور خدا کو ان کی خودی

استاذة

2000

2015

میں بدل رہا ہے جو انتہائی مکان کی محسوس میں ایک دوسرے کے باطن میں چلے ہوئے۔ ہم کل قریب دیکھ چکے ہیں کہ ایمان و مکان اور مادہ و خدا کی آزادانہ خلق و تخلیق سے حقیقی فکری محسوس تکلیف سمجھتا ہے۔ یہ کامل بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تجسیم کے حلقے ہی والے ہیں۔ (۴)

”وہ جو خدا کی جو خدا کا غیر جو موجود نہیں“۔ (۵)

”خبرداروں متھو اور لے کے بارہو ایک ہی کل میں شامل ہیں“۔ (۱)

”میں نے حقیقت منظور کیا“ کے طور پر لایا ہے اور اب میں عرض یہ اضافی کرتا ہوں کہ ان کے ”مطلق“ سے ان کا اس کا حق صدور اور ہوا ہے۔ ان کے ”مطلق“ کی عقلی قدرت میں میں نگر اور عمل ایک ہی معلوم کر سکتے ہیں۔ ان کی کائناتوں کی حقیقت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جو ہر کی یہ کائنات حرکت سے لے کر انسانی دنیا میں فکری آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور بڑا کائنات کشف ہے۔ قدرت الہیہ کا ہر جو ہر خواہ وہ الہی معنی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انہی ہے۔ تمام کائنات کے اعداد و کے درجہ ہوتے ہیں۔ یعنی کے سارے سرگرم میں کائنات کا سرخ پلندہ ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی جھلک کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید ان کے ”مطلق“ کو انسان کی شراک سے بھی قریب تر مانتا ہے۔ حیات الہیہ کے وہی ہوا میں مادی عقلی ہر چیز کی طرح رانی ہے اور حرکت کرتی ہے۔

اپنا مسلم نظریہ کی بھڑکیں و دلیات سے بڑھانے والی تہذیب سے اس امر کی جو ہریت روحانی کو حقیقت میں پہنچائی ہوئی نظر آتی ہے۔ میں کی تصدیق و سہم کرنا مستحسن کے مسلم انھیں کا فریضہ ہے۔ تمام یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا جو ہریت خدا کی قدرت خالصہ میں کوئی حقیقی خاتم نہ رکھتی ہے یا میں ۱۱۱ سے ایک خاص خدای اعداد میں اور اک کرنے کے سبب اس طرح کو کوئی دیتی ہے۔ میں نہیں کہتا کہ خالصہ سائنسی اصول و نظریہ سے اس حوالہ کا کیا جواب ہوگا۔ مگر فلسفاتی لحاظ سے ایک بات میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں اور وہ یہ کہ اصولاً حقیقی وہی ہے جو اپنی حقیقت کا ہر لوازم سے مشورہ کرتا ہے۔ حقیقی وہی ہے کہ درجہ خدای کے احساس کے درجہ اب کے ساتھ بدل جاتے ہیں۔ خدای کی اہمیت ایسی ہے کہ بارہو اس امر کے کہ اس میں دوسری خودیوں کے درجہ مل جاتی کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے یہ اپنی ذات میں سرحد دیتی ہے اور اگر وہیت کو ایک مادی اپنی نظام رکھتی ہے جس میں سے اپنے علاوہ دیگر تمام کائنات کو خارج کر دیتی ہے۔ خودی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا دار ہے۔ خدای جس میں خودی اپنی صفاتی اکسید تک پہنچتی ہے خدا کی قدرت خالصہ میں ایک مستقل تمام رکھتا ہے۔ اس طرح وہ حقیقت کے اس اعلیٰ درجہ کا حامل ہے جو اس کے درجہ کی اشیا کو نصیب نہیں۔ خدای کا ہر قدرت میں صرف انسان ہی ہے جو اپنے ہانے والے کی حیات خالصہ میں شعوری طور پر حصہ لے سکتا ہے۔ ایک بھڑکیا کے تصور کی صلاحیت کے ساتھ جو اسے دلچسپی کی گئی ہے اور اس صلاحیت کے ساتھ کہ وہ جو جو کہ مطلب میں بدل سکتا ہے اس کی خودی اگر وہیت کی طرف جڑھتے اور سبکی حاصل کرنے کے لیے اس کا حامل سے چڑا

استعداد نہ پاتا جی ہے جس میں اسے غیر مصونیت کے لیے کام کرنے کی مہلت دی گئی ہے۔" (۲)

"جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں یہاں تک کہ خود طے کرے کہ وہ اور اس سے غیر کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ ایسی شخص اس وقت نظر آتی ہے جب ہم حقیقت کے گل کو یوں دیکھتے ہیں کہ یہ خدا کے ہاں ایک تاریکی واقعہ ہے۔ لا محدود اور لامتناہی خودی یعنی خدا کی نگاہ سے دیکھیں تو اس سے غیر کوئی چیز سوچہ نہیں۔ خدا کے ہاں ہمارا در گل۔ ہائے کامل اور حقیقت کامل، باہم مترادف ہیں۔ یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ خودی خدا وہ محدود ہے بلا محدود اور غیر خودی کے لحاظ سے بغیر جس گل جا سکتی۔ اور اگر خودی مطلق کے باہر کوئی چیز تو خودی مطلق کی بطور خودی تعظیم نہیں ہو سکتی۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ایک مثبت تصور کی تکمیل میں مطلق امکان سے کوئی مدد حاصل نہیں کی جا سکتی کیونکہ یہ تصور لازمی طور پر تجربے میں آنے والی حقیقت کی توصیف پر اپنا انحصار رکھتا ہے۔ اگر ہے یہ ہماری عقیدے حقیقت مطلق کے بارے میں چند پتے ہیں کہ وہ ایک حیات الہیہ ہے جو ہماری زندگی کے تجربے کے حوالے سے دیکھا جانے تو سوائے ایک نامائی گل کے پانی نہیں جا سکتی۔ اپنے آپ میں بے حسیت اور ایک نقطے پر مرگ۔ حیات کی اس توصیف کے پیش نظر حیات مطلق کی تعظیم بطور خودی کے ہی ممکن ہے۔ علم اپنے استدلالی علوم میں لا محدود ہونے کے باوجود ایک ایسی خودی سے منسوب نہیں کیا جا سکتا جو بیک وقت جس شے کو جانتی ہے اس کی حسنی کے لیے بنیاد بنی قرار دے کر رہتی ہے۔" (۱)

"یاد کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کفر خودیوں کی ایک قسم ہے جن میں باہمی گل اور مکمل ہونے کے ایک خاص درجہ اور اپنا ہر نقطہ کے بعد ایک برتر خودی قائم رہتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں تک کہ کائنات کسی خارجی وجہ کی طلب کار ہونے کی بجائے اپنی رہائی میں خود تکلیف ہو جاتی ہے اور حقیقت اصل اس پر اپنے تمام اسرار کھول دیتی ہے اور یوں اپنی باہریت کے کشمکش کا راستہ دکھا دیتی ہے۔ کفر خودیوں سے برتر خودی کا لکھنا برتر خودی کے نگاہ اور اس کی قدر میں کوئی کمی نہیں کرتا۔ کسی چیز کا سہارا ہم نہیں ہوتا بلکہ اس کی صلاحیت، سوز و حیرت اور اس کی آخری رہائی یا سرحد زیادہ اہم ہوتا ہے۔ اگر ہم روحانی زندگی کی اساس خاص یعنی بھی تسلیم کر لیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ اپنی ہی حقیقت اور نشوونما کے بنیادی عنصر میں غور نہیں ہو سکتی ہے۔ ہر دینی ارتقا کا نظریہ دیکھنے والوں کے دلائل کی روشنی میں ہمیں یہ تسلیم ہوتا ہے کہ ارتقا واپس اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے ایک پہلے سے اصل میں نہ آنے والی اور پھر حقیقت ہے جسے مینا گلی اعداد میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ نتیجہ ارتقا نے حیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے ذہن پر مادہ کی برتری ہوتی ہے۔ پھر جب ذہن قوت بیکڑتا ہے تو مادہ پر قبضہ کر لیتا ہے اور چلا کر خود اس مادہ میں مکمل برتری حاصل کر کے مکمل طور پر خود بن کر ہو سکتا ہے۔ خاص یعنی سچ کی ایسی کوئی شے نہیں جو مکمل مادیت سے عبارت ہو اور جو کسی ایسے حقیقی مرکب کی صورت کر سکے جسے ہم زندگی اور ذہن کہتے ہیں اور جسے ذہن اور حواس کی آفرینش کے لیے ایک مادہ اسحق کی احتیاج ہو۔ مطلق بطوری، جو سوچنے والی حسی کا عنصر میں برتر کرتی ہے عنصر کے اندر ہے۔ قرآن یوں بیان کرتا ہے کہ "تفوق

الاول والاخر والطاهر والياطين" (۵۷۳) اور ازل کی چادر اور آخر کی چادر کا رنگ بھی ہے۔ (۲)

خودی کے عمل میں رشتہ و جدانیت اور باطن و ظہور، نظم و ضبط کا عنصر یہ ظاہر کرتا ہے کہ خودی ایک آزاد و عظیم ذاتی ہے جو خودی و مطلق کی دونوں آزادی میں شریک ہے۔ مطلق خودی نے آزاد و محدود و متناہی خودی کا پروردگار قرار دے کر خودی و علی آزادی کو محدود کر دیا ہے۔ اس شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن مجسم کے نکتہ نظر سے بھی ہوا جاتی ہے جو وہ خودی کے عمل کے واسطے بیان کرتا ہے۔ قرآن کی مصدقہ ذیل آیات اس مسئلے میں کوئی ایسا باقی نہیں رہتا۔

وَأَقْبَلِ الصَّلَاةَ مِنْ رَّبِّكُمْ وَعَبِ الصُّلْحَ أَتَى عَلَى خَلْقٍ مِنْكُمْ (18-19)

کچھ پتہ نہ مل سکا۔ اس کی طرف سے قیاس ہے کہ اس کا نام میں سے کچھ لے کر اس کا نام لگا کر ہے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِذَلِكَ خُتِمَتِ الْقُرْآنُ وَإِن تَوَلَّوْاْ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَنُعَذِّبَنَّكُمْ بِالَّذِي كُنْتُمْ تُكَذِّبُونَ (١٠٠)

تم نے اصرار کیا تھا کہ یہی نفس پر کیا روہنی کی تو غوا ہے آپ سے کی۔ (۱)

قرآن میں فکر کا تصور چاہا جاتا ہے۔ یہ بات بڑی غور طلب ہے۔ خاص طور پر اس لیے کہ قرآن کو ایماننگر نے اپنی معروف کتاب "زوالی مغرب" میں اس کو فکر کا اعتبار کیا ہے کہ اسلام طوبی کی محفل ملی کرتا ہے۔ میں نے اسی ازلی فکر کے بارے میں قرآن کے کئی نظری کی توضیح کی ہے۔ سب ہیں کہ ایماننگر خود بیان کرتا ہے ہم اپنی دنیا کی تعمیر و طرے سے کر سکتے ہیں۔ ایک طریق عقل ہے اور دوسرے کو ہم کسی جھگڑا کے پیر نہ ہونے کی وجہ سے "میانچائی" کہہ سکتے ہیں۔ عقلی طریق میں دنیا طیف و سطول کے ایک جادہ نظام کی تعمیر کا نام ہے جبکہ میانچائی طریقے میں ہم زندگی کے گمراہ پیر کو کٹوا کر لے جاتے ہیں جو اپنے داخلی عروج کا اعتبار کرتے ہوئے زمانہ مسلط کی تخلیق کرتی ہے۔ کائنات کو اپنانے کا یہ طریق کار قرآن میں "ایمان" کے تعمیر ہوا ہے۔ ایمان مختلف نوع کے تضادوں پر مشتمل عقل ایک اضافی امتکا نہیں بلکہ یہ ایک نادر تجربے سے حاصل شدہ ذکاوت کا پل ہے۔ اس تجربے اور اس سے منسلک ارتقہ جسم کی تجربہ کی اہلیت صرف مضبوط اور عقلم شخصیات ہی کو میسر ہوتی ہے۔ روایت ہے کہ پچیس کبار کا کرتا تھا "میں شے ہوں محض نہیں"۔ یہ بھی ایک انداز ہے جس سے وحدت کا تجربہ اپنا اعتبار کرتا ہے۔ اسلام میں مذہبی تجربہ حضرت ﷺ کے مطابق صاحب تجربہ میں خدا کی صفات پیدا کرنے کے حروف ہے۔ ہر ایک گواہ ہے کہ اس تجربے کا اعتبار ایسے محلوں میں ہوا ہے کہ "الان" میں ہی عقلی پہچانی ہوں "سوانح" "سناہ عمر" میں وقت ہوں "وہم یتفکرون" میں قرآن باطن ہوں "الطی" میں عقیم ایمان ہوں "بایں و بطلانی"۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں وحدت کا تجربہ مقامی خودی کے ذریعہ خاص خودی میں تم ہونے کا نام نہیں بلکہ یہ لامتناہی خودی ہے جو متناہی کو اپنی آغوش میں لے لیتا ہے۔ جیسا کہ مولانا جلال الدین رومی اپنی مثنوی کے اس شعر میں بتا رہا کرتے ہیں:

علم حق در علم صوفی کم شود ای حق کے پاس اور مردم شود

علم حق صوفی کے علم میں کم ہو جاتا ہے مگر وہ بات عام آدمی کو کسی طرح پہنچ کرانی چاہی ہے۔ (۲)

کائنات کے نئے جذبہ اور نئے شعور بھی کہیں نظر آتی ہے کہ ہمارے میں کائنات کے نئے نظریے ہی باہر اظہار کائنات کے امکان کے بارے میں اٹھنے والے سوال کی گنج گوشت پر مشید ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب مسائل اس کے بارے میں سوچا کر کائنات کے کچھ دکھا ہے۔ یہی کے عظیم مسلم صوفی فلسفی شیخ الحدیث ابن عربی کا قول لیجئے ہے کہ خدا "محسوس و مشہود اور کائنات" "مفعول" ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی مفکر اور شاعر عارفی نظام ہائے مکیان اور نظام ہائے زمان کی کثرت پر اسرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمان اور مکیان کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ کسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں جس کو ہماری عقل کی آفرینہ و بھلاہ انسانیت کی ہے کہ کسی دوسرے درجہ عقل ہوں جو زمانہ و مکیان کے دوسرے کلاسوں نے کی اور انسانی شعور پر مشید ہے۔ (۱)

"اور (صوفی) ایک گروہ کے بعد دوسرے گروہ سے جس ایک مثال کے طور پر ہمیں گزرتا بلکہ ایک جگہ کا کردار کرنا ہے جو اپنے زمانہ تحقیق سے محسوس عقلی مہارت سے کام لیتے ہوئے اپنے گروہ سے ہر طرح کے نفسیاتی اور عقلیاتی مہارتی حاصل کر رہا ہے تاکہ ہمارا خرد ایک عقلی سرمدیت تک پہنچ جائے۔ یہ حسی اور عقلی گروہ سے عقلیاتی کاشف ہوتا ہے جو بیخ زار و اساسی اور فوری ہوتا ہے۔ فوری کا حقیقی مراد یہ ہے کہ جس وقت بھی اس حسی کاشف تک پہنچتے ہیں وہ اسے بغیر کسی معمولی نگاہ سے اپنے وجود کی انسانی اساس کے طور پر کاشف کرتے ہیں۔" (۲)

"یہ فوری انسانی فوری کی فکر جس سے بلند تر پہلا اور دہایت کے کاشف کے اس لیے الٹی نا پائیداری پر قائم پالینے سے مہارت ہے۔" (۳)

خطبات اقبال کے اس اقتصادیات سے یہ حقیقت واضح ہو رہی ہے کہ علامہ ذات ہاری کو کائنات میں جاری و ساری قرار دیتے ہیں۔ عقلی مہاس جلا پوری، علامہ کے ذات ہاری کو کائنات میں جاری و ساری قرار دیتے ہیں کو عقلی مفکر ہیں اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود اور سریان کی ترجمانی قرار دیتے ہیں اور علامہ نے انہی خطبات میں ذات ہاری کی مادیت پر جہان کا زور دیا ہے اسے چند افراسوخیں کہاتے ہیں اور انہیں اقبال کے اس ذات ہاری اسکی ارتقائی منازل طے کرتی دکھائی دیتی ہے:

۱۔ تجھ کو فکر نیست اسلام میں ہے

۲۔ اپنا میں ہے

۳۔ اپنا میں ہے

۴۔ مل مہاس جلا پوری، اقبال کا علم کلام میں ہے

۵۔ اپنا میں ہے

”انجیڈ اور اقبال کے سر میں اس (استعداد) کا نکلتے کے ساتھ ساتھ ارتقاء کے متبادل ملے کر رہی ہے۔“ (۳)

نیز

”حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے وہ تکلف اور اندیشہ سر میں کی حمایت کی اور اسی تصور پر اپنی حقیت کی اہمیت چھپائی۔“ (۵)

حرے فرماتے ہیں

”اقبال نے صرف دعا کیا ہے کہ اسی عربی کے درجہ کی سر میں، افریقی کو برکس اور لاکھ بارگن کے ارتقاء کی سر میں میں تبدیل کر دیا ہے۔“ (۱)

آگے چل کر جلال پوری صاحب لکھتے ہیں:

”اقبال کے سر میں میں تو اہمیت اور عزت پر کی کوئی گمان نہیں رہی۔ وہ عظمت کو دعوت نامہ دیتے ہیں جس میں ذاتہ عقیدہ باری، ساری ہے اور اس کی شان و کرامت کے ساتھ مسلسل تکیے کے مل میں سرگرم ہے۔“ (۲)

اسی طرح ظیفہ صاحب لکھتے فرماتے ہیں:

”زمانہ حال کے بعض فلسفی مثلاً برنڈٹ، کرسٹ اور علامہ اقبال اس (ذات باری) کو حقیقی اور ارتقاء کی قوت و میدان کہتے ہیں۔“ (۳)

اور پھر ظیفہ صاحب علامہ اقبال کے تصور حقیقت، حقیق پر یہ طوطی جڑ دیتے ہیں کہ:

”اقبال کے اہل دعا و سرمدی کا تصور، عام قیود پرستوں سے بہت بگڑا ہوا ہے۔“ (۴)

اس قسم کے بیانات انتہائی غلط فہمی کا نتیجہ ہیں۔ مذکورہ اصحاب دراصل تصور کو ایک ہی رخ سے دیکھنے کے قائل ہیں اور نہ وہ ان حقائق تک پہنچتے۔ یہ درست ہے کہ علامہ نے غلط اسلامی یعنی اسلامی اہلیات کی تشکیل دے دی تھی تاہم ان میں کی ہے تو ضروری تھا کہ قبطی کی اصطلاحات اور مغربی مفکرین کے حوالے آتے، مگر اس سے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال نے قرآن وحدیث کو بالکل فراموش کر کے صرف اور صرف مغربی مفکرین اور غیر اسلامی وحدیث اور سحر صوفیاء کے حوالے (جو) خطبات کے اوراق پر بکھری ہوئی متعدد قرآنی آیات اور سورتوں کے حوالے، مادہ وایت اور سحر صوفیاء کے حوالے (جو) شاہ ظیفہ صاحب اور جلال پوری صاحب کو نظر نہیں آئے) اس بات کا ثبوت ہیں کہ علامہ کے تصور حقیقت، حقیق کی حقیقی بنیاد اسلام ہے۔ یہ ایک بات ہے کہ جدید مسلم دین اور مغربی دین کو غیر اسلامی کی حیثیت سے کا جائز کرنے کے لیے علامہ کو جدید قبطی کے مفکرین اور اصطلاحات کا سہارا مل گیا تھا۔ اقبال حقیقی اور ارتقاء کی قوت و میدان۔ ذاتہ باری کو برکس دیتے بلکہ

اولیٰ عباس جلال پوری، اقبال کا طبع کام میں ہے

۲۔ ایضاً اس سے

۳۔ عبدالکیم ظیفہ لکھتے ہیں: علامہ اور علامہ کا طبع کام میں ہے ۱۹۹۵ء میں

۴۔ عبدالکیم ظیفہ لکھتے ہیں: اقبال میں ۱۹۹۶ء

وہ یہ الفاظ کائنات کے مسلسل ارتقاء کے لیے استعمال کرتے ہیں اور ذات باری، اقبال کے نزدیک، ارتقاء کے متنازل ملے نہیں کر رہی بلکہ کائنات کر رہی ہے۔ اقبال کے ہاں ذات باری کے کائنات میں جاری وساری ہونے سے مراد ذات باری کا کائنات پر محیط ہونا ہے اور اس پر کئی قرآنی آیات شاہد ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ کائنات اللہ تعالیٰ کی کار نگہری ہے۔ اس کی تمام اشیا اُس سے ہیں اور اُس کا منظر ہیں۔ اُس کے بغیر اس کا کائنات کا وجود نہیں۔ ان معنی میں علامہ ذات باری کو کائنات میں جاری وساری قرار دیتے ہیں ورنہ وہ ذات باری کی ماورائیت کے جو اس شدت سے قائل ہیں کہ ذات باری کو ایک "انا" اور لہر قرار دیتے ہیں۔ وہ دلائل کے طور پر سورہ اخلاص (۱) اور آیت نو (۲) پیش کرتے ہیں اور اس طرح بقول شجر احمد فار:

"خدا کو ایک انفرادی حیثیت دیا جائے "انا" کہہ کر پارنا ماس کی ماورائیت کا اقرار ہے۔" (۳)

در اصل علامہ کا پیش کردہ نظریہ سرِ پان Pantheism سے کس قدر قریب یا دور ہے۔ اس بات کا فیصلہ آسان نہیں علامہ Pantheism کے قائل نہیں ہیں۔ (۴) اور اسے اپنے تصور کے عنوان کے طور پر قبول نہیں کرتے۔ جس Pantheism کے وہ مخالف ہیں وہ یکسو اس طرح ہے کہ:

"عالم کائنات غیر متعلق ہے وہ قائم اور با استقلال موجود نہیں ہے۔ اس سے انسان کی ہیبت اور سرِ جھکٹ جاتا ہے، اختیار سلج ہو جاتا ہے اور انسانی معاشرے میں غیر کے پیمانہ پر چنے اور محاسر ہو کر رہنے کا امکان کم ہو جاتا ہے۔"

Pantheism کی ایک تعمیر اور نگہی ہے جو اس تصور سے قدرے مختلف ہے یعنی کہ حقیقت حق وہ ہے جو اپنے حیوانات اور مخلوق سے الگ اپنا وجود مستقل کر رکھتی ہو۔ لہذا امور Immanence سرِ ذاتی حقیقت کے جو اس کا وجود ہے مگر امور جزائی حقیقت کے موجود نہیں۔

یہ قریب وہ ہے جسے علامہ اقبال قبول کرتے ہیں تاہم اسے Pantheism کا عنوان دینے سے گریز کرتے ہیں۔ (۵)

اسی قریب کی روشنی میں علامہ اقبال کے خطبات میں موجود تصور حقیقت مطلق سے وحدت الوجود کے تعلق کا سمجھا

۱۔ تہجد نگار اسلام، ص ۸۳

۲۔ ایضاً ص ۸۳

۳۔ شجر احمد اور "اقبال اور وحدت الوجود" مضمون اقبال اور دین، ص ۱۰۳

۴۔ یہی معنی Pantheism کا ترجمہ "وحدۃ الوجود" سے کیا جاتا ہے۔ "مطلق" کا مترادف لفظ ہے۔ وحدۃ الوجود کے لیے (Unity of Existence) یا (Monism) زیادہ مناسب الفاظ ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہوں

یوسف سلیم پرنسپ، مقالات یوسف سلیم پرنسپ، ص ۱۵۸ تا ۱۶۱، ملاحظہ ہوں اقبال۔ نئے کاغذیں، ص ۱۱۳

۵۔ ملاحظہ ہوں اقبال۔ نئے کاغذیں، ص ۱۱۹

۶۔ اس امر کی وضاحت موجودہ فصل کے گزشتہ ابواب میں تفصیل سے کی جا چکی ہے۔

جاسکتا ہے۔ اس طرح یہ حقیقت سمجھنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی کہ علامہ خطبات کے دور میں اسلامی وحدت الوجود (۶) کے قائل ہو گئے تھے۔ یکجا جذبہ ہے کہ خطبات میں انھوں نے اپنی عربی، عراقی، منصور، طاب، شیخ شہاب الدین سہروردی، مشکوٰۃ اور شیخ ابن عربی جیسے مشاہیر وجودی صوفیائے بڑے کا تلفیق و استعلا کیا۔ علامہ اسلامی تصور وجودیہ کے چاروں طرح قائل ہیں۔ وہ ذات باری کی ماورائیت اور انفرادیت پر زور دیتے ہیں اور اس کائنات کو انانے اعظم کا جلوہ ذات یعنی کرتے ہیں۔ خطبات چھ گزشتہ کی زبان میں لکھے گئے ہیں، لہذا کائنات کو انانے اعظم کا جلوہ کائنات قرار دینے کے لیے فلسفے کی اصطلاحات اور مغربی منکرین کے حوالے آنا قدرتی بات تھی۔ یاد رکھیں کہ ان کی بنا پر اور ٹیکر اسٹو باری کے کائنات میں ہماری دوسرا باری ہونے کے تصور سے۔ علامہ کے تصور حقیقہ مطلق کو غیر اسلامی سرپاں اور وحدت الوجود جو طول و افتاد پہنچا ہے، اس کے محاسن قرار دے دیا۔ علامہ تو ذات باری کو "انا" قرار دے رہے ہیں اور حقیقہ مطلق کی "فردیت" و "انفرادیت" پر زور دے رہے۔ تو اس تصور پر طول، افتاد، غیر اسلامی وحدت الوجود اور سرپاں کی اصطلاحات کا اطلاق کیسے ہو سکتا ہے۔ علامہ غیر اسلامی وحدت الوجود، افتاد اور طول اور تصور فنا کے شدید مخالف ہیں۔ وہ جہاں ذات باری کو "انانے اعظم" قرار دے کر اس کی فردیت پر دلائل دیتے ہیں۔ (۱) وہ ہیں انسانی خودی کے احکام اور بلا کے بھی شدت سے قائل ہیں۔ وہ تو منصور طاب کے لکھنے والا ہیں تو ان کی اصطلاح خودی سے تعبیر کرتے ہیں:

"یہ دیکھ کر قریب ہوتا ہے کہ انسانی شعور کی وحدت جو انسانی طبیعت کے مرکز کو تشکیل کرتی ہے وہ بھی بھی مسلم مغربی تاریخ میں دلچسپی کا باعث نہیں رہی۔" "محققین نے درجہ کو ایک لطیف قسم کا مادہ یا محض عرض ہی تصور کیا ہے جو جسم کے ساتھ ہی سر ہوتا ہے اور فحشیت کے دانہ نشہ و مہر بھگتی کیا جانے کا۔" "مسلمان فلسفہ نے ان نظریات میں پر ہانی فلسفے کے رد و کثافات کو قبول کیا تھا۔ جہاں تک دوسرے مذاہب فکر کا تعلق ہے تو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اسلام کی حق تعالیٰ حدود میں وحدت کے ساتھ ساتھ مختلف اقوام کے لوگ اس میں شامل ہوتے گئے جن کے ساتھ فکر و نظریات میں اختلاف تھا۔ ان میں مسطورہ مذکور عقلی اور روحانی اور یہ شامل تھے جن کا مغربی نقطہ نگاہ ایک ایسی تکلف کا پروردگار تھا جس کا پسند و ناپسند مغربی ایشیا میں ظہور پس اس کی علت کی اصل اس کا صوبی رنگ و لہجہ و نحوی تصور تھا۔ یہ ثابت تھا۔ اس کی روایت کی بحث میں عرصہ سہولتی ہوئی تھی جسے ہم اسلام کے انسانی فکر میں بھی کم و بیش متفقہ حوا دیجہ سمجھتے ہیں۔" "ابن عربی صرف مہاجد و ریاضت میں مسطرقی تصوف نے ہی یا مثنوی تجربے کی وحدت کے معانی یا سنی کی سنی کی تھے قرآن نے بھی اس راہ علم میں سے ایک شجرہ کیا ہے۔ دوسرے درجہ اولیٰ تاریخ اور لغت ہیں۔ اسلام کی مذہبی زندگی میں اس شجرہ کی یہ صورت طاب کے اس صوفی اصطلاح میں اپنے کو ایک تکلیفی "انا" (میں ہی حق ہوں) کہ طاب کے ہم عصران نے خود اس کے

اس کی وجہ صاف ظاہر ہے۔ غوری کا اجماعی طبع فکر کسی نئے کاروبار کو باغیوں بلکہ غور کو بھٹاتا ہے۔ غوری کی اپنی کاوشوں کو وہ کہیں جانتا ہے۔ اسے یہ مفروضہ فراہم کرتی ہے کہ وہ اپنی سرورہ حیثیت کا تڑاؤ دہرا کر اور انکے پھرتے ہوئے زیادہ منظم بنیاد پر "میں ہوں" کہہ سکے۔ "میں ہوں" کی جگہ اسے اس کا دست کیا "میں سوچتا ہوں" میں نہیں بلکہ کائنات کی "میں کر سکتا ہوں" میں ملتی ہے۔ غوری کی جستجو کی انتہا انفرادیت کی حدود و حدود سے آزاوی نہیں بلکہ اس کے برعکس غوری اپنی انفرادیت کا کچھ نہیں ہے۔ غری مل مل کر اجماعی طبع نہیں بلکہ ایک حیا جاتی مل ہے جو غوری کے وجود کو اور گہرائی میں لے جاتا ہے اور اس کے واسطے کو اس حقیقی اچان سے جو ذکر کرتا ہے کہ اپنا عمل دیکھنے یا تصورات کے اور سے جانے کی چیز نہیں بلکہ ایک ایسی چیز ہے جس کی ہم مسئلہ عمل سے تمام فہم کرتے چلے جاتے ہیں۔ غوری کے لیے ایک اجماعی روحانی سرحد اور ساتھ ہی ساتھ انفرادی آزادی کا ایک عقیم پور بھی ہے۔" (۱)

پروفیسر وٹنور وٹنور اقبال کی اس فکر کا تجزیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اقبال کے تصور کو وحدت الوجود نہیں بلکہ وحدت الوجود کہا جاسکتا ہے۔ اس میں ازل کے مضمون یہ ہے کہ کائنات اور خدا ایک نہیں (وحدۃ الوجود) بلکہ وہی مطلق کی طرح خدا کو کائنات سے علیحدہ سمجھا جاسکتا ہے بلکہ کائنات کو خدا کے اندر سمجھا جاتا ہے (Theism) جیسا کہ اجماعی نوعیت کے اعتبار سے اس سے اندازہ بھی ہے۔" (۲)

پروفیسر وٹنور Whittemore نے اقبال کی وحدت الوجود کی فکر کا اچھا تجزیہ کیا ہے، لیکن جیسا کہ اس فصل کے آغاز میں بتایا جا چکا ہے کہ مستشرقین وحدۃ الوجود کو مطلق، اتحاد اور وحدت، اولیٰ و ثانییت کے معانی سمجھتے ہیں۔ لہذا پروفیسر موسوف بھی یہاں وحدۃ الوجود سے یہی مراد لے کر علامہ کے تصور حقیقت مطلق کو وحدۃ الوجود کہنے سے گریز کر رہے ہیں۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ پروفیسر وٹنور جسے وحدۃ الوجود (کائنات اور خدا ایک ہیں) سمجھتے ہیں، وہ اسلامی وحدۃ الوجود نہیں۔ اور علیٰ غایت علامہ کے تصور حقیقت مطلق میں اس کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔ پروفیسر موسوف نے علامہ کے تصور کو وحدۃ الوجود قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ خدا اور کائنات ایک نہیں مگر کائنات، خدا سے علیحدہ، ابھی نہیں بلکہ کائنات خدا کے اندر ہی ہے اور خدا اپنی الٰہی نوعیت کے اعتبار سے کائنات سے باہر ہے۔ خطبات میں بالخصوص اقبال کا یہی تصور ہے اور یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے۔ جہاں تک اسے پروفیسر وٹنور کے وحدۃ الوجود قرار دینے کا تعلق ہے تو یہ واضح ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت الوجود میں اساسی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں صرف ظنی کا فرق ہے۔ (۳)

ڈاکٹر نعیم احمد کہتے ہیں:

"جب اقبال غوری کے اجماع کا ذکر کرتا ہے تو خدا کی سرکھایت پر ہی اصرار دیتا ہے لیکن واضح رہے یہ سرکھایت فکر سے

انجمن و فکر اسلام میں ۱۳۳۱-۱۳۳۲

2. Whittemore, "Iqbal's Pantheism" in the Iqbal Review, April 1966, P.68.

موسوف کیجئے، مثال کے سبب غریز میں سمجھ رہا تھا کہ "اقبال کے تصور حقیقت مطلق پر مبنی

موسوف احمد، ڈاکٹر اقبال کا تصور، جلد ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸

کے کرشمے ہم ہو جانے یا انسان کے خدا میں جذب ہو جانے والی تھیں۔ اقبال بحر کو قطرے میں سمونے اور خدا کے انسان کے راہب ہونے کی بات کرتا ہے۔ لیکن اچھی طور پر ان کی انفرادیت کا محسوس کرنے پر چڑھ گئیں۔ انفرادیت فرد کامل یعنی خدا کی عظمت ہے۔ یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ حیات طبع کے سبب دروس سے دور رہ کر ہونے والی خودیاں اپنے اندر بھی خودی کا رجحان رکھیں۔ وہ خود کش آنے کے بعد یہ حقوق ان میں اپنی انفرادیت کا حق کھینچ لیں۔ انسانی ذات چونکہ بڑی شدت کے ساتھ اپنا اظہار ذات کرتی ہے اس لیے یہ بہتر قرار ہے کہ ان کے خدا مراد سب اسی میں مجسم تھیں ان کے لیے کیوں کہ تمام کائنات اس کا اظہار ذات ہے۔“ (۴)

خطبات میں، اقبال کا جو تصور حقیقت مطلق سامنے آتا ہے، اس پر وحدۃ الوجود کا پر تو بیڑا لگایا ہے، مگر ہر مرتبہ وحدۃ الوجود نہیں۔ جس کی تو خطبات اسے طویل، اتھار، غیر اسلامی تصور قرار دینے پر آمادگی ہے، اور طوینیت، وچہ انت اور فخر اہل عرب کے خطرات کی طرف لے گئی ہیں۔ اقبال کا وحدۃ الوجود جو اسلامی وحدۃ الوجود سے یکساں ہے۔ ”اقبال وحدۃ الوجود“ کہا جائے تو عجیب نہ ہوگا۔ اسی طرح خطبات میں اقبال کے تصور حقیقت مطلق کے مطابق ذات باری ایک ایٹم نے مطلق ہے جو قدیم الحیثیت پسندوں کا خدا نہیں جو آسمانوں میں رہنے والا ہے۔ اقبال کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے اور صرف اسی میں تنہا ہی ایٹم اپنی اسی کو پاتے ہیں۔ یہ حیثیت الٰہی کا سبلی رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم سب کو اس کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو ایک فرد کہنا چاہیے لیکن وہ کوئی انسان جیسا جنمیں فرد نہیں ہے اور نہ ایک معمار انسانی ہے جو کائنات پر باہر سے عمل کر رہا ہو، بلکہ وہ ساری کائنات کو محیط ہے، تمام تنہا ہی خودیاں اس کا حصہ ہیں، ہماری حیات اس کی ہستی سے ذاتی طور پر وابستہ ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم اپنی ذاتیت اور اعتبار سے ماری ہو جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے خود اپنی مرضی سے تنہا ہی خود کو وجود میں لایا، حیات میں حصہ دار بنایا ہے مگر انسانی ایٹم کی ایٹم میں غائب یا گم نہیں ہوتا۔ ان کے مطلق متنہا ہی ان کا کو، ان کا وجود ملے بغیر، اپنی ہستی میں لیے ہوئے ہے۔ حقیقت مطلق ایک طوری ہے مگر یہ خودی کائنات سے ایسی الگ نہیں کہ اس میں اور ہم میں کوئی مکانی فصل ہو۔ ان کے مطلق ان معنوں میں مادراتی نہیں ہے جن معنوں میں ہمیں انھیں اسے مادراتی سمجھتے ہیں۔ ان کے مطلق جو کل یا ہر گہر ہے کیونکہ وہ ساری کائنات کا احاطہ کرتی ہے لیکن وہ ان معنوں میں ہر گہر یا ناقص کل نہیں جو روایتی طور کے ہر الہیہ سمجھتے ہیں کیونکہ وہ ایک شخصی حقیقت ہے نہ کہ غیر شخصی۔ ان کے مطلق، ہماری طرح خود اپنی الہیت کے شعور کی حامل ہے، لیکن اس کی الہیت ہمارے تجربے کی گرفت میں نہیں آ سکتی، بخیر یہ کہ وہ ناقص کل یا ہر گہر بھی ہے اور مادراتی۔ لیکن اقبال اس ایٹم نے مطلق کی مادراتیت پر بے پناہ زیادہ زور دیتے ہیں۔ (۱) علامہ کے نزدیک اساسی طور پر ذات واجب تنہا ہی عالم سے علیحدہ نہیں۔ خدا عالم میں ہے اور اس سے اور مادراتی ہے۔ وہ ہمارے تجربے کی دنیا سے بالکل الگ تھک اور بے قسطن نہیں۔

عالم کی اصلی اور اساسی حقیقت ذات ہادی تعالیٰ ہے جو عالم سے باوراء ہے۔ اس کی باورائیت جیرونی طور پر نہیں وہ عالم سے باوراء ہے۔ اس کی باورائیت جیرونی طور پر نہیں وہ عالم میں ہادی دوساری اور داخل ہونے کے باوجود اس سے باوراء ہے۔

یہ فیض میاں محمد شریف، عظمت کے دور میں علامہ کے تصور حقیقت، مطلق کا یہاں طور پر تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اقبال کے نزدیک خدا، مصیبت، مجموعی ایک حقیقت ہے۔ اور حقیقت، عینیت، مجموعی اصغر روحانی ہے۔ روحانی اس معنوں میں کہ خدا کی مطلق ضرورت ہے۔ اس کو ان اس لیے تصور کرنا چاہیے کہ انسانی نوعیت کی طرح وہ ضرورت کا ایک عقلی اصول ہے۔ وہ خود ایک ایسا نظام ہے جو تجزیہ افراش کے پیش نظر حقائق اس کے ان کو باہم ضم اور اپنی مطلق و قائم کے ہماری کردار اور کو ایک مرکزی نقطہ پر مرکوز کرتا ہے۔ اور حقیقت، ادا، استقامت، ”ان“، ”میں“، ”مگر“، ”ان کے“، ”مطلق“ ہے۔ اس لیے کہ وہ برے یا برا ہے اور کوئی شے اس کے مطلقہ صورت سے باہر نہیں۔“ (۱)

یہ فیض میاں محمد شریف مزید لکھتے ہیں:

اس لیے جنگل کے زانے میں اقبال نے زمین حقیقت کا کچھ رنگ دکھایا اور اس سے تجربات و احوال کی اصل سے نہیں آٹھا کر لیا۔ اب اقبال کے نزدیک عقاب، اولیٰ ایک عظیم حرکی اور تخلیقی ایلو ہے اور یہ عظیم و انتظاری خواہ و توانائی ہو گی۔ غیر ناری، عظیم حرکی اور تخلیقی قوت ہے عجمانی ترقی کی ایک خاص منزل ہے۔ مصرعہ جو مضبوط ہے اور موضوع پر جوتا ہے۔ دونوں کے دونوں اساسی طور پر عجمی اور حرکی اور تخلیقی ہیں۔ جو کہ موضوع حالت شہود پر تخلیق کرتا ہے یا مصرعہ جو کہ اپنے اعلیٰ کیا جائے کے انکار میں صحت شہود پر لگتا ہے۔ اور جو کہ ان دونوں کے حامل ہے وہ جو شہد آتا ہے، یا بھاری حقیقت اصل جو اس انتظار شہود پر مشہور ہے، اور اسے، جو کہ ان کی الہامی و شہود کا پر کرتی ہے۔ اسے سب کی سب جڑ کی پتھر خدایٰ ایک عظیم حرکی قوت ہے۔ ان قوتوں کے اصل حامل کی صورت انکار ہی میں۔ (۲)

۱۹۳۰ء میں، علامہ اقبال نے خطبہء الرأیاد پیش کیا۔ اس سے بہت پہلے ۱۹۱۶ء میں علامہ مجدد انوار جوہر کو ایک فلسفیانہ مسئلہ قرار دے کر مذہب سے اس کے تعلق کی نفی کر چکے تھے۔ لیکن یہ بات حیرت انگیز ہے کہ ۱۹۳۰ء کے خطبہء الرأیاد میں ۱۰۰ سال پہلے جوہر کی

”کوسب اسلام کی رو سے تھا، اگلیا دو پاسہ، اور اور دو رنگ ایک ہی نل کے مختلف اجزاء ہیں۔“ (۳)

یہ بیان وحدۃ الوجود کے حوالے سے علامہ کی واضح و خفیہ تہذیب کی جانب صاف اشارہ کرتا ہے۔ اسی طرح، علامہ کے ۱۹۳۰ء کے بعض خطوط میں بھی وحدۃ الوجود کی جانب علامہ کے واضح میلان کا پتہ دیتے ہیں، مثلاً پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھا کہ اکتوبر ۱۹۳۰ء کو علامہ اقبال سے اپنی ملاقات کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الحمد للہ جس نے "اقبال کا تصور" کی تعریف "ظہورِ حقیقت" قرار دیا۔

[illegible]

سوال: اگر کسی نے اپنے مال میں سے کچھ دینا چاہا تو کیا اسے دینا چاہیے؟

محمد یوسف سلیم پاشا، "ظفریہ جہانگیر"، ج ۱، ص ۱۹۰۔

”علامہ کی خدمت میں حاضر ہوں۔ وحدۃ الوجود کے مسئلے پر گفتگو میں فرمایا ”ایک معنی یہ ہے اعلیٰ مادیات کا بیان کرتا ہے تو اسے وحدت الوجود سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی اس پر یہ حقیقت منحصر ہوتی ہے کہ ذات واحد، کائنات کی اصل ہے۔“ — شیخ اکبر الہی عربی طولی کے قائل ہیں، تھے کیونکہ یہ نظریہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔“ (۲)

علامہ کی اس گفتگو سے جہاں وحدۃ الوجود کی جانب علامہ کے رجحان کا اندازہ ہوتا ہے، وہیں علامہ کے نظریہ وحدۃ الوجود کی حد بندی میں بھی حد ملتی ہے، یعنی، علامہ وحدۃ الوجود کا مطلب ذات واحد کا کائنات ہونا نہیں بلکہ ذات واحد کا کائنات کی اصل ہونا سمجھتے ہیں۔ اسی طرح، عربی طولی کے حوالے سے بھی علامہ کے خیالات بدل چکے ہیں اور وہ اب انھیں طولی کا قائل نہیں سمجھتے۔ علامہ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ نظریہ طولی اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وحدۃ الوجود کو سامنے والے اور اس کے سب سے بڑے مفسر الہی عربی طولی اور اتحاد کے قائل نہیں اور اس طرح علامہ بھی جس وحدۃ الوجود کے قائل ہیں وہ بالکل طولی کا قائل نہیں۔

علامہ کے ان ملحوظات کو نہ تو اس بنا پر رد کیا جاسکتا ہے کہ یہ ملحوظات ہیں اور نہ ہی اس بنا پر کہ یہ وحدۃ الوجود اور اقبال کے وحدۃ الوجود کے قائل ایک شاعر، اقبال اور مابعد اقبالیات کے روایت کردہ ہیں۔ دیکھیں یہ ہے کہ ان ملحوظات میں موجود خیالات اس سے قبل علامہ کی اپنی تحریروں میں موجود ہیں، جن کی نشاندہی، اس تحقیق میں کی جاسکتی ہے۔ علامہ کے اس سے بعد کے تمام شعری مجموعوں میں بھی خیالات نگہار سے ملتے ہیں اور ایسے ہی خیالات پر د فیض یوسف سلیم شہنشی کی ایک اور روایت میں ملتے ہیں۔ ۱۳ دسمبر ۱۹۳۰ء کی ایک ملاقات کا حال بیان کرتے ہوئے پروفیسر موصوف لکھتے ہیں:

”علامہ کی خدمت میں حاضر ہوں۔ خدا اور انسان کے باہمی ربط پر گفتگو چلی تو علامہ نے فرمایا: ”حقیقی معنی میں صرف خدا ہی موجود ہے۔ انسان موجود ہونے کی کوشش کر رہا ہے۔“

”God is in effort as seen through man“

پھر فرمایا خدا کے سوا اور کوئی شے حقیقی معنی میں موجود نہیں۔ فرمایا کہ اس بات کی تائید و قیض سے وہ سخت ہے نہ خیالات سے کہ خدا پاؤں اور انسان بیان ہے۔ مطلب یہ کہ خدا اور انسان دو مقابلہ متساوی نہیں ہیں۔ کوئی شخص اگر دوسرے کا علوم لکھوں گا وہ مجھ سے دوسرے لکھیں گے۔ اس کا مطلق جواب ان سے ہے کہ خدا رک ہے۔“ (۱)

۱۹۳۰ء کے بعد اقبال کے پانچ شعری مجموعے شائع ہوئے۔ ان میں علامہ کا واضح رجحان وحدۃ الوجود کی جانب ہی پایا جاتا ہے۔ ذیل میں شاہد چلی کیجے جاتے ہیں:

جاوید نامہ (۱۹۳۲ء)

- عہدہ از فہم تو ہالا تر است
 زانکہ اوہم آدم اوہم جوہر است
 عہدہ صورت گر تقدیر ہا
 اندر د ویرانہ ہا قہیر ہا (۲)
 لا الہ علیہ دم او عہدہ
 لاش تر غواہی گوہر عہدہ (۱)

- ہاش تا عریں شود ایی کائنات
 شویہ از دالانِ فردِ گردِ حیات (۲)

- باترا جوہم د تو از دہدہ دور
 نے لفظ ہا کور د تو اندر حضور (۳)

- اسے ذلو نگاہیں گمیں کہ خودی غالی سے
 لیکن تو نہ ہی مٹی طوفاں پہ حبابِ اندر (۴)

ہالِ جبریل (۱۹۳۵ء)

- یہ ہے حکماءِ علمِ قلندر کی کہ حیات
 قدکبِ جنت ہے لیکن کہاں سے دور نہیں (۵)

۱۔ گلیاتِ اقبال فارسی میں ۱۷۷

۲۔ پینا میں ۶۷۹

۳۔ پینا میں ۵۹۷

۴۔ پینا میں ۳۳۳

۵۔ گلیاتِ اقبال اردو میں ۳۷۷

۶۔ پینا میں ۴۱۱

- وہی اصل مکاں و لا مکاں ہے
 مکاں کیا شے ہے اندازِ جاں ہے
 نضر کیوں کر قاتلے کیا قاتلے
 اگر ہاں کہے دریا کہاں ہے (۶)
 تو اسے اسیرِ مکاں، لا مکاں سے دور نہیں
 وہ جلوہ گاہِ ترے خاکِ داں سے دور نہیں (۷)

- یہ وحدت ہے کثرت میں ابرم اسیر
 مگر ہر جگہ ہے پچھوں ہے نظیر (۲)

- مٹا دیا مرے ساتی نے عالم سنِ دت
 چا کے مجھ کو سے لا ہلا، لا ضر (۳)

- نگہ بندہ اگر اسے فائلِ تجلی میں نظرت ہے
 کراہتی سورج سے بیکار ہو سکتا نہیں دریا (۴)

- اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
 باقی ہے تصورِ سیمائی (۵)

۱۔ گیتا پرائیڈ، لاہور ۲۰۰۰ء

۲۔ ایضاً ص ۲۵۲

۳۔ ایضاً ص ۲۵۲

۴۔ ایضاً ص ۲۵۲

۵۔ ایضاً ص ۲۵۲

۶۔ گیتا پرائیڈ، لاہور ۲۰۰۰ء

یہں چہ پایہ کردائے اقوام شرق (۱۹۳۶ء)

- ہرگ و ساز کا نکات از وحدت است
 اندرین عالم حیات از وحدت است (۶)
 از ضمیر کا نکات آگاہ اوست
 سچ لا موجود الا اللہ اوست (۱)

غربِ کلیم (۱۹۳۶ء)

- خود بولی ہے زمان و مکاں کی نگاری
 نہ ہے زمان نہ مکاں لا الہ الا اللہ (۲)

- حق بات کو سخن میں چپا کر نہیں دیکھ
 تو ہے تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے (۳)

ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸ء)

- تو اسے تاروں دلی آگاہ دریاپ
 بخود مثلِ نیاکوں رلو دریاپ
 چہاں مومن کھ پشیدہ را قاش
 ز لا موجود الا اللہ دریاپ (۴)

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی میں ۸۵۴

۲۔ کلیاتِ اقبال اردو میں ۶۳۷

۳۔ چٹا میں ۵۵۰

۴۔ کلیاتِ اقبال فارسی میں ۹۵۱

۵۔ چٹا میں ۹۵۱

یا بر خوشی و چہلن یا سوز
 ہائیں سہ کادھن یا سوز
 اگر طوای خدا را قاش بچی
 خودی را قاش تر دہلن یا سوز (۵)
 خودی را از دہر حق دہر دے
 خودی را از سرور حق سرور دے
 لی دایم کہ ای تائید گوہر
 کا ہر دے اگر درپا ہر دے (۱)

دین و آسمان و چار سو نیست
 درمی عالم بجز اللہ سو نیست (۲)

ابن دلائل ویرا کہن کی روشنی میں، وحدۃ الوجود کی جانب علامہ اقبال کے رجحانات سے متعلق جو حقائق سامنے آئے ہیں انہیں اجمالاً یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ:

- ۱۔ علامہ اقبال اپنے ابتدائی دور میں تقریباً ۱۹۰۸ء تک وحدۃ الوجود کے قائل رہے۔ اس دور میں وہ نولاطونی، دیوانی اور فطریہ چار پہ کے نظریہ وحدۃ الوجود کے قریب دکھائی دیتے ہیں۔
- ۲۔ علامہ قیام محمد کے دوران میں مستشرقین کی کتب اور گفتگوؤں سے مستفیل ہوئے جو وحدۃ الوجود کی اصل دیانت اور نولاطونیت کو قرار دیتے ہوئے اسے طول اور اتحاد کا حرافہ سمجھتے ہیں نیز قیام محمد کے دوران اور وطن لوٹ کر علامہ نے اپنی عربی اور وحدۃ الوجود کے نقادوں کی کتب کا مطالعہ کیا تو وہ وحدۃ الوجود کے مخالف ہو گئے اور ۱۹۱۰ء سے لگ بھگ ۱۹۲۲ء تک اس نظریہ کو طول اور اتحاد کا حرافہ سمجھتے ہوئے، اس کی شدید مخالفت پر کمر بستہ رہے۔ "اسرار خودی" اور اس کے نتیجے میں ہونے والی غمی سرگیاں اس مخالفت کا خطہ عروج ہے۔
- ۳۔ اس بحث و مباحثہ اور بعض بزرگوں اور علماء سے خط و کتابت اور گفتگو کے نتیجے میں، علامہ غیر

اسلامی اور اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق کرنے گئے اور "اسرار خودی" کے بعد بتدریج اسلامی وحدۃ الوجود کی جانب بڑھنے لگے اور پچا فریدی طرز اس کے قائل ہو گئے۔

۴۔ اقبال نظریۂ وحدۃ الوجود کو یکہ قد برات کے ساتھ قبول کرتے ہیں۔ وہ ذاتِ باری کو کائنات میں ہماری و ساری تسلیم کرتے ہیں مگر طولی و اتقار کے قائل نہیں۔ اسلام کے مقتدر وحدۃ الوجودی صوفیاء اور علماء بھی اس کے قائل نہیں۔ (۱)

۵۔ اس طرح اقبال، انسانی انا کے نامے مطلق میں خاک کو نامکن قرار دیتے ہوئے ہر صورت میں انا کے انسانی کی بجا پر زور دیتے ہیں۔

۶۔ علماء اقبال، ذاتِ باری کے کائنات میں ہماری و ساری ہونے کو تسلیم کرتے ہوئے اگر سرِ بانییت کا اقرار کرتے ہیں تو ساتھ ہی وہ ذاتِ باری کی مادہیت پر بھی زور دیتے ہیں۔ اسی لیے وہ ذاتِ باری کو "فرز" اور "انا" کہتے ہیں اور بھراستے "فرد کمال" اور "انا نے مطلق" قرار دے کر اس کی مادہیت کا اقرار کرتے ہیں۔

۷۔ اقبال کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ عالم، ذاتِ الہیہ کا میں تو نہیں مگر غیر بھی نہیں یعنی طاعت کا تصور وحدۃ الوجود و لامین اور لا غیر کے تصور پر قائم ہے۔

۸۔ حقیقتِ اسلیم صرف اور صرف ایک ہے اور وہ ذاتِ باری یعنی حقیقتِ مطلقہ ہے۔ کائنات اور اس کی اشیاء و مظاہر اشتہاری ہیں، یعنی اصل میں یہ کائنات تجلین صفا یا تصور ذات ہے اس کی اپنی کوئی حیثیت نہیں۔

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے یہ مکاں کہ لا مکاں ہے

یہ جہاں ترا جہاں ہے کہ تری کرشمہ ساری (۲)

۹۔ اقبال کے تصور وحدۃ الوجود میں ذاتِ باری کے علاوہ انسان بھی سوچو ہے مگر اس کا وجود عقلی ہے، مطلق نہیں مادہ و قائم بالذات نہیں۔

۱۰۔ نفسِ انسانی یا خودی، ذاتِ مطلق کے اعتبار کی ایک کیفیت ہے، اقتدار واجب اور ممکن و دستخا و

۱۔ علماء اقبال نے خود اپنے علمیات میں اس امر کا اقرار کیا ہے، علیہ چہ دم بعنوان "فردی، تہذیب و تمدن، حیات و صلوات" میں لکھتے ہیں:

"اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد و اقرب سے یہ تصور نہیں تھا کہ متعالی خودی یا متعالی خودی میں جذب ہو کر اپنی ذاتی خاک کو بے ہکد یہ کہہ کر قاضی و متعالی کے گوشِ محبت میں آجائے۔"

جو لکھتے اقبال فرمودہ اس ۱۳۷۷

الاصل یا اتحاد النوع وجود نہیں۔

- ۱۱۔ وجودِ مطلق ہے تو خدا ہے اور اگر وہی وجودِ ممکن ہو جائے تو انسانی خودی ہے۔
- ۱۲۔ خودی یا اعتبارِ وجود میں خدا ہے، لیکن یا اعتبارِ ذات وہ غیر خدا ہے۔ خودی یا اعتبارِ وجود میں خدا ہونے سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ انسانی خودی (انائے مقید) مطلق خودی (انائے مطلق) کا منظر ہے کیونکہ ان کے نزدیک ذات باری "انا" ہے یعنی "انائے مطلق" اور ان سے انہیں ہی کا صدور ہوتا ہے۔ لہذا یہ عینیت، ملول یا اتحاد نہیں کیونکہ اقبال کے نزدیک خدا اور انسان میں لحاظ ذات معانرت پائی جاتی ہے، یعنی ہندو لاکھ ترقی کرے مگر خدا نہیں بن سکتا۔ خدا خدا ہے اور ہندو ہندو ہے۔ حقیقتاً اس عربی کا بھی یہی نظریہ ہے۔
- ۱۳۔ اقبال کے نزدیک، حقیقت، حقیقت کی تعمیر، استخدامِ محض ہی کے طور پر ممکن ہے، جس میں فکر، حیات اور غایت اہم مدغم ہو کر ایک وحدت نامیہ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ علامہ حقیقتِ مطلق کا قیاس ایک خودی، محیطِ کل خودی، کی وحدت پر کرتے ہیں جو ہر فرد کی زندگی، طبیعت اور فکر کا حقیقی سرچشمہ ہے۔

دما دم رواں ہے بج زندگی
ہر اک شے سے پیدا دم زندگی
اسی ہی ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے سوچِ دور
یہ ثابت بھی ہے اور سہار بھی
عنصر کے چندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں ہے جگہوں ہے نظیر (۱)

- ۱۴۔ علامہ کا نظریہ وحدۃ الوجود، حضرت مجددِ عالم دہلویؒ کے نظریے وحدۃ الشہود کے قریب دکھائی دیتا ہے، لیکن ان کے آخری دور کے وحدۃ الوجودی خیالات کی شخاکہ کے خیالات سے خاصی مماثلت پائی جاتی ہے۔ ویسے بھی وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں محض ذرا لغفلگی ہے

ورنہ دونوں کی حقیقت ایک ہی ہے۔

اس طرح دوسرے وجود کے حوالے سے، حقیقت حلقہ کے بارے میں علامہ اقبال کا جو تصور تشکیل پاتا ہے اس کے مطابق، جس طرح قویہی مذاہب میں ذات باری تعالیٰ کو، اورائی کے ساتھ ساتھ سرکاری بھی پیش کیا گیا ہے۔ (۲) اسی طرح اقبال کے نزدیک اساسی طور پر ذات واجب تعالیٰ عالم سے طبعہ نہیں ہے۔ خدا عالم میں ہے اور اس سے باہر بھی۔ اس طرح اقبال کے پاس، اورائیت کے ساتھ ساتھ وحدت بھی موجود ہے۔ مگر اورائیت ایسی نہیں جس کے تحت تخلیق کائنات کے بعد رب کی حیثیت بھل س کے تماشائی کی سی رہ جائے اور جو عالم کی کہا گئیں اس سے الگ ٹھنک عرض پر مستوی ہو۔

بھلا کے عرض پہ رکھا ہے تو نے اے واقعہ

خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے (۱)

اور سرانیت ایسی نہیں جس سے اتحاد، طول اور انسانی خودی کی نقائے کلی مراد ہو۔ اقبال کے پاس ہماری دوسری خدا کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ عالم خدا ہے یا اس کا کوئی حصہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں لیتا چاہے کہ اللہ تعالیٰ اس عالم میں سنا ہوا اور محدود و منحصر ہے۔ بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہر برے کے ساتھ اس کا فریبی اور براہ راست تعلق ہے اور یہی تعلق و اتصال ہر برے کی تخلیق و نمود کا ضامن اور منکفل ہے۔ اقبال کے پاس ہماری دوسری خدا سے مقصود یہ ہے کہ جو تخلیق و آفرینش کا یہ تماشایا ہے جو صرف اس کے محدود و علم و تصور ہی کے اندر جلوہ لگتی ہو۔ اور ہر طرح کی معرضیت اور خارجی وجود سے محروم ہو۔ اور نہ اس کی حیثیت ایسے صانع و معنوی کی ہے کہ جس کو زمان و مکان کے قائلوں نے جدا جدا اور الگ الگ کر رکھا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت ایسے عالمی عنصر، ایسے باطنی کارفرما اور نفس نے میں داخل دنیاں تخلیقی جو ہر کی ہے جو باہر نہ کر نہیں بلکہ ہر شے کی رگ و پے میں سا کر اور اندر رہ کر ایک ترتیب و پردہ کے کار عظیم کو انجام دینے میں مصروف ہے۔

اقبال کے خیال میں، خدا اپنے تجربے کی دنیا سے بالکل الگ اور بے تعلق نہیں ہو سکتا۔ عالم کی اصلی اور اساسی حقیقت ذات باری تعالیٰ ہے جو اورا ہے۔ مگر اس کی باورائیت برونی طور پر چھن ہے بلکہ وہ ہماری دوسری اور داخل ہونے کے باوجود ہے۔ یعنی ذات واجب تعالیٰ تخلیقی طور پر عالم میں جاری و ساری ہے اور نہ چوری طرح باہر ہے۔ وہ ایک حد تک ہماری دوسری بھی ہے اور ایک حد تک باہر اور بھی۔ لہذا ذات واجب تعالیٰ متصل عالم بھی ہے اور مفصل عالم بھی۔ وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وجود حق سبحانہ تعالیٰ ہی کا مسلم ہے۔ عالم اور انسان کا وجود ذاتی اور اختیاری حیثیت رکھتا ہے۔

اس طرح، اقبال نے اسلای اور مغربی ابداء الطبعیات کا یہ بڑا مسئلہ حل کر دیا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ ایک ذات

سمجھیں انا کی حیثیت رکھتی ہے جو انسان اور کائنات سے باہر ہے یا یہ کہ وہ کائنات میں ہماری دوسری اور غیر سمجھ میں ہے۔ اقبال کے نزدیک ذات واجب تعالیٰ کی ایسی تخلیقی توانائی میں افعال و قصودات ملے جلتے ہوتے ہیں جو مختلف وجودات کی عقل میں خارجی عالم میں ظاہر ہوتے ہیں۔ سارا عالم فرد کی میکانیکی حرکت سے لے کر انسانی تصور کی آزادی تک ذات واجب تعالیٰ ہی کی جلوہ گری ہے۔ انہی اثراتی کا ہر جوہر فرد وجود کے پلانے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو ایک ایسا (انا) کے شکل ہے۔ حقیقی حقیقت میں ایسا ہی سے مہارت ہے۔ انسانی وجود میں ایسا بچا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذات واجب تعالیٰ وجود کی اساس ایسا ہے جو انسان کی شہرگ سے زیادہ قریب ہے۔ اب ایسی سرِ باعیت کا یہ مطلب تو نہیں کہ طول و اتواء لازم آ گیا اور بندہ خدا بن گیا۔ بلکہ یہ تو ہمیں قرآنی کلمہ نظر رکھنا چاہیے۔ یا لک بات ہے کہ اقبال کی توحید للہ ذات ہے۔ اور پھر جیسا کہ اسلام نے حقیقتِ مطلقہ کی وحدت اور باورائیت پر بہت زور دیا ہے۔ اسی طرح اقبال بھی مذہبی اعتبار سے توحید کے طہیر دار اور ذاتِ باری کی باورائیت کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک خدا خالق ہے اور بندہ مخلوق۔ وہ حقیقتِ مطلقہ کی خوبی کے قائل ہیں اور اسے ایک "فرد" ایک "انا" قرار دیتے ہیں مگر "فرد کمال" اور "انا" حقیقی۔ اس طرح اقبال کے نزدیک ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود کائنات اور انسان میں ہماری دوسری ہونے کے باوجود بطور "انا نے کمال" کے سمجھنا باہر ہے۔

وہدان

عقل و وہدان کا تعامل فلسفے کا ایک مرکز آراء مسئلہ سمجھا جاتا ہے۔ اصل فکر و نظر اور اسباب کشف و باطن کا اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ حقیقت حلقہ کار اور اک عقل و طرے کیا جاسکتا ہے یا مشرق و مشہور ہے۔

کئی بات کے احاطہ میں بھائی دینے کی کیفیت اور اندونی بصیرت کو وہدان کہتے ہیں اور باطنی گہری علمی صلاحیت جو حواس سے بالاتر ہو، وہدانی بصیرت کہلاتی ہے۔ (۱) وہدان کو کشف بھی کہا جاتا ہے اور لغز کشف کے معنی کھولنے یا کسی حقیقت کو واضح کرنے کے ہیں۔ (۲) فلسفہ و تصوف کی اصطلاح میں اس سے مراد سکروہ و سرستی کے اپنے لئے ہیں جب کسی شخص کی مصروفیت "اٹا" کھیل کر غیر مصروف "اٹا" سے اپنا روشنی استوار کر لیتی ہے۔ اور ایسے عجب و غریب حقائق و کیفیات سے دور چارہ جاتی ہے کہ عام حالات میں جن سے دور چارہ ہونا ممکن نہیں۔ (۳)

کیا فی الواقع ایسا ہونا ممکن ہے؟ یا واضح رنگوں میں یوں کہنا چاہیے کہ کیا قاصد کے ہاں خواہش تک عقلمند و حصول انسان رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ کیا وہدان، علم و ادراک کا یقینی سرچشمہ ہے؟ اور کیا سالک کا قلب و ذہن عبادت و عبادت سے معرفت کی ایسی سطح پر فائز ہو جاتا ہے۔ جہاں حقائق کو یہ و شرمہ کے دروازے درون پردہ اس پر متکشف ہوئے نکلیں اور وہ حقیقت الہی سے آشنائی حاصل کر لے؟

اقبال این سولات کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں حقیقت حلقہ تک رسائی کا ذریعہ عقل و علم اور فکر نہیں بلکہ وہدان ہے۔ اقبال اسے ذوقِ مذہبی (Religious Experience) ذوقِ سری (Mystical Experience) یعنی وارداتِ روحانی کہتے ہیں۔ (۴) اور اسے "حقیق" سے تعبیر کرتے ہیں، بالخصوص اپنی شاعری میں، اقبال وہدان کے لئے "حقیق" ہی کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ جبکہ علم اور حواس کے لئے "عقل" اور "فرد" وغیرہ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ وہ عقل کو نارسا جبکہ حقیق کو حقیقت تک رسائی کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ بقول خلیفہ محمد اعظمی:

"اقبال کے ہاں لطافت کے مقابلے میں حلیت ہے اور عقل کے مقابلے میں احساسی طرزی وہدان۔ اس وہدان میں جس جذبہ حلیت کا احساس رہا راست ہوتا ہے اقبال اس کو حقیق کہتا ہے"۔ (۵)

اقبال کے نزدیک حقیقت کا مکمل اور صحیح ادراک عقل و فکر کے ذریعے عقلی ناممکن ہے اور عقل حیرتی اور عقلی طریقہ

۱۔ مکمل خطبات اقبال (اسلام آباد، مجلس اقبال، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۲۲۸)

۲۔ محمد خلیفہ ندوی، "عقلمند و عقلی" ص ۱۱۱، دارالکتاب اسلامیہ، ۱۹۹۷ء، ص ۲۱۲

۳۔ چٹا

۴۔ سر سید احمد خان، "اقبال" ص ۱۱۱، دارالکتاب، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۱۱۱

۵۔ محمد اعظمی، "خلفہ محمد اعظمی" ص ۱۱۱، دارالکتاب، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۱۱۱

ذہنی مسائل میں کارآمد نہیں۔ یہاں انسان کو وجدانی بصیرت کی مدد کی ضرورت ہے۔ ذہنی حقائق کی تصدیق صرف ماوراء
 حس کے ذریعے حقیقت کے باواسطہ وجدان سے حاصل ہو سکتی ہے۔ علمائے اقبال کی رائے میں وجدان ایک بھڑکے ہوئے
 بہرہ العین حقیقت سے متعلق ایک بصیرت اور کشف ہے جو صائب کشف کو زندگی سے لڑائی کی بجائے عملی حکم اور اخلاقی
 سعی کے لیے بھارتی ہے اور یہیں انسانی خودی کے لیے ترقی و ارتقاء کا لامتناہی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ اور یہی وجدان آخر
 کار انسان کو حقیقت، مطلقہ کے اور اک کی منزل تک لے جاتا ہے۔

اقبال نے اپنے خطبات میں مذہبی عقائد کا مخصوص ذائقہ ہماری عقلی ذات اور اک کا مستحق قرار دیا ہے، وجدان کو قرار دیا
 ہے۔ خطبات کے سہ ماہی کا زیادہ تر حصہ مذہبی تجربے یعنی وجدان کے اثبات، اس کی ماہیت، خصوصیات، دائرہ کار اور
 ماہیت کی توضیح پر مشتمل ہے۔ شاعری میں اقبال نے عشق کو وجدان کا مترادف قرار دے کر (۱) اسے حقیقت، مطلقہ کی رسائی
 کا ذریعہ بتایا ہے۔

اقبال کے پہلے خطبے کا عنوان یہی

"Knowledge and Religious Experience"

یعنی علم اور توفیق مذہبی ہے۔ توفیق مذہبی سے وجدان مراد ہے۔ خطبے کے آغاز ہی میں اقبال حقیقت، مطلقہ کی
 رسائی کے ضمن میں مذہبی وجدان کو عقائد و عقول کی ترجیح دیتے ہیں:

"عقل کی روح آزاد نہ تحقیق ہے۔ وہ برہم اور معبود تک کرتا ہے۔ یہ اس کا دیکھنا ہے کہ وہ انسانی فکر کے باوجود

قول کیے کے مترادفات کے چبے ہوئے گوشوں کا سرور لگائے۔ اس شخص کا بلا فراہماں اظہار میں ہو یا اس کا

اعتراف میں کو عقل، فاضل کی حقیقت، مطلقہ کی رسائی ممکن نہیں۔" (۲)

اس کے برعکس:

"مذہب کا نور ایمان ہے اور ایمان اس پرند کی مانند ہے جو اپنے اہم ہمارے عقل کی حد کے بغیر پالیا ہے" (۳)

اقبال روحانی تجربے (وجدان) کے حدود ایمان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"روحانی تجربہ جو عقل پر حقیقت لگی کی طلب میں انسانی حدود سے تجاوز کرنے کا میلان رکھتا ہے، اس کا کائنات یہ ہے

ہے کہ حقیقت، مطلقہ کا بار راستہ مستحکم ہو۔" (۴)

۱۔ محمد اعظمی خلیفہ، "اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم"، مشور، اقبالیات، خلیفہ محمد اعظمی، عربیہ ثقافتی سوسائٹی، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۱۳۷۔

۲۔ ص ۱۳۷۔

۳۔ تجزیہ گفتاریات اقبال، ص ۱۵۔

۴۔ ص ۱۵۔

۵۔ محمد اعظمی خلیفہ، "مذہب کا مفہوم"، مشور، اقبالیات، خلیفہ محمد اعظمی، عربیہ ثقافتی سوسائٹی، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۱۳۷۔

اس طرح غزلے کی بنیاد چھوٹے محفل اور گھر پر استوار ہوتی ہیں، وہ تنقیدی حراج کا حامل ہے اور ہر عزم اور دوسے پر قلب کرتا ہے۔ لہذا اپنی آزادانہ تنقید کے نتیجے میں محفل، ادوات اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ حقیقت مطلق تک محفل کی رسائی ممکن نہیں۔ لہذا اقبال کے علاوہ ایک، بقول محمد شریف: تھا

”غزلے (محفل) کی قسمت میں حقیقت کا لہ کا ہم راست دیا نہ تھیں۔ غزل کا نکتہ کی اس تہریل و ابدی حقیقت سے دوری کا پامٹ جاتا ہے۔“ (۱)

تجلیہ

” (وہ جان) حقیقت کی کیفیت سے براہ راست ٹکرا کر کام لیتا ہے۔“ (۲)

غزلے (محفل) اگر گورایمان (غریب) وہ جان (اشق) کا یہ تھکوت اقبال کی شاعری میں بھی طرح طرح سے جلوہ گر ہوا ہے۔ یہاں چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں:

نشانِ داہِ ز محفلِ ہزارِ حیلِ میریں

یا کہ حلقِ کمالے ذیکِ فی داد (۳)

مکود از محفلِ دورِ آوجِ موجِ ہمِ عشق

کہ دورِ آں جوئے تکِ باہِ گریختہ نیست (۴)

وہ پالے پاکِ جن کو محفل ہی کُلی نہیں

عشق جیتا ہے انھیں ہے سوزانِ دہارِ نو (۵)

محفلِ دردِ چاکِ اسبابِ دِمل

عشقِ بزمِ گاہِ بازِ میدانِ محفل (۶)

اور محمد شریف: چہ طلب ہے اقبال ایک جانور، ۱۰ ہجری، اقبال کا دی، ۱۹۹۰ء، ص ۱۵

۱۔ تہذیبِ گزشتہ اسلام، ص ۷۱

۲۔ گزشتہ اقبال کا دی، ص ۳۳۳

۳۔ پنا، ۳۳۰

۴۔ گزشتہ اقبال کا دی، ص ۳۷

۵۔ گزشتہ اقبال کا دی، ص ۱۰۹

- عقل دا سراپاہ از ہم و شک است
 (۱) عشق دا عزم و پیش لا ینک است

- عقل کو آستیاں سے دور نہیں
 اس کی تقدیر میں حضور نہیں
 علم میں بھی سرور ہے لیکن
 (۲) یہ وہ جنت ہے جس میں عور نہیں

- مذہب کا عقل سے آگے کہ یہ نور
 (۳) چراغِ راہ ہے حورِ نہیں ہے

- عقل کو تنہید سے فرمت نہیں
 (۴) عشق پر احوال کی بنیاد رکھ

- مقامِ تجز سے ملتا ہے صرا میں نکلیں اس کا
 (۵) سخن و تجلیں سے ہاتھ آتا نہیں آہوئے تازی

- عشق کی اک حسرت نے طے کر دیا قصہ تمام
 (۶) اس زمین و آسمان کو بے گراں سمجھا تھا میں

۱۔ کلیاتِ اقبال، قاری، ص ۱۰۹

۲۔ کلیاتِ اقبال، اردو، ص ۲۵۵

۳۔ ایضاً، ص ۸۹

۴۔ ایضاً، ص ۲۱۲

۵۔ ایضاً، ص ۲۳۵

۶۔ ایضاً، ص ۲۵۵

یوں اقبال کے نزدیک عقل (فلسفہ فکر) چونکہ اسباب عقل کی بھول بھلیوں میں کھو جاتی ہے، وہ عقل نفس کی پابند ہے، وہ برحقے کو شک اور متعصب کی نگاہ سے دیکھتی ہے، لہذا اکثر میں وہ عقل اور نفس میں ہوتی ہے اور عروج حقیقت کی کڑبکڑ رسائی حاصل کرنے میں ناکام رہتی ہے۔ اس کے برعکس عشق (ایمان و ہمدان) اس قسم کی کسی پابندی کو خاطر میں نہیں لاتا وہ خود بخود اپنا راستہ نکالتا ہوا حقیقت کو پالیتا ہے اور بھاری محنتوں سے گزرتا ہوا شاہد عقلی سے اسکا رہبر ہوتا ہے۔ بقول یوسف حسین خان:

”اقبال عشق سے لغت کی تعمیر کا کام لیتا ہے اور اس کے اور بچے اپنے دل کو کاکھ سے چھوکتا ہے۔ اسی کی بدولت انسان کی فکر اعلیٰ بلند ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے ہمدان کی کھو سے اسکا رہبر اور اس کا رہبر ہونے کے منصوبے سوچتا ہے۔“ (۱)

لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال نے عقل کی مخالفت کی ہے؛ جیسا کہ بعض ماہرین اقبال کو یہ غلط فہمی ہوتی ہے۔ اور اقبال کے ایسے ہی خیالات کی بنا پر علی عباس جلالپوری نے اقبال کو ”غزوہ دشمن“ قرار دیا ہے۔ (۲) دراصل اقبال (۱) اکثر واضح فرماتا:

”اقبال نے اپنے کام میں جہاں عقل اور عشق کے تضاد اور صاف کی نگاہ دہی کی ہے وہاں ان کے احراج اور ربط نام کا ذکر بھی کیا ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہر چند عقل کا سنبھلا ہوا اور عشق کی بے گناہ است سے ایک مختلف نئے ہے لیکن دونوں کا رائج ایک ہی منزل کی جانب ہے۔“ (۳)

اقبال، قریب نظر غلطی میں بھی اگر چہ ایمان (و ہمدان) کو فکر کی بلند سطح قرار دیتے ہیں، مگر اسے فکر کے عنصر سے خالی نہیں سمجھتے:

”نام اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایمان اس میں سے کھینچا جا کر ہے۔ اس میں کسی حد تک وقوف کا عنصر بھی موجود ہوتا ہے۔ تاریخ مذہب میں عربی اور صوفیانہ دو مختلف مذاہب کی موجودگی اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ مذہب میں فکر ایک اہم عنصر کی حیثیت سے موجود ہے۔“ (۴)

اقبال تو یہاں تک کہتے ہیں کہ:

”مذہب اپنے حقیقی اصولوں کے لیے عقلی اساس کا زیادہ ضرورت مند ہے۔“ (۵)

لیکن ساتھ ہی، فوراً اقبال یہ بھی فرماتے ہیں کہ:

۱۔ یوسف حسین خان، دروج اقبال، ص ۴۶

۲۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کا نام، ص ۶۷

۳۔ نہ پتا کا، اکثر تصورات عشق و ذرا اقبال کی فکر میں، ص ۱۰، اور اقبال نامہ، ص ۱۰۰-۱۰۱

۴۔ تصدیق فکر، ص ۱۶ اقبال، ص ۱۶

۵۔ ایضاً

”مگر ایمان کی عقل تو یہ کہ منہم یہ بھی کہ مذہب پر فیصلے کی برتری کو تسلیم کر لیں۔“ (۱)

ابن اقتبہ سات سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اقبال عقل و ذوق کی باہمییت کے منکر نہیں۔ لیکن عقل و ذوق کی بنیادوں پر عقلیوں کو جاننے والا فلسفہ جو باہر اعلیٰ حیات اور خدا کے افکار پر منتج ہوا، انھیں کسی طور پر قابل قبول نہیں۔ ان کے نزدیک فلسفہ انکشاف حقیقت کے لیے عقل و فکر کا محتاج ہے۔ اور جب عقل و فکر کے ذریعے حقیقت کا اور ایک نہیں کر سکتا تو ذات باری کے وجود ہی کا افکار کو دیکھا ہے، مگر اقرار کرے تو ہر گز بھی حقیقت، منطق کا براہ راست و بے بار اور کلی اور ایک اس کی قسمت میں نہیں۔ یہ تو مذہب کا منصب ہے جو ایمان و ایمان اور وجدان کا چراغ ہاتھ میں لے کر منزل مقصود تک ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ ہر اصل اقبال کا تصور وجدان، اہمیت پسندوں و عقلی شخص کے دامن میں چھپے ہوئے عقلیت پسندوں اور دین و ایمان کو سامنے اس اصولوں پر پرکھتے ہوئے مذہب کا افکار کرنے والوں اور کائنات جیسے، باہر اعلیٰ حیات اور حقیقت، منطق کے منکرین کا رو ہے۔ لہذا یہ سمجھا جاتا ہے کہ اقبال عقل کا مخالف ہے۔ (۲) اقبال پر نہیں کہنے کہ عقل بے کار ہے۔ ان کے نزدیک عقل کا کام یہ ہے کہ وہ مادی اور مادی دنیا کے معاملوں کو سمجھائے اور ان کے عقلی پہلوؤں کی مفہوم کشائی کرے۔ زندگی اور ذہن کی اندرونی کیفیات ہم صرف مشق (وجدان) کے ذریعے محسوس کرتے ہیں۔ جب ہم زندگی کے ان مسائل کو سمجھنا چاہتے ہیں جن کا تعلق جذبہ تاثر سے ہے تو ہمیں وجدان کے سرچشمے کی طرف رجوع کرنا چاہیے جس سے ہماری چٹھیلیں اور جذبات سیراب ہوتے ہیں۔ یوسف صہبیں خان کے الفاظ میں:

”اقبال عقل کو بھی زندگی کے ملامتوں میں شمار کرتا ہے۔ زندگی پر اس کے بہت کچھ احسان ہیں لیکن اقبال کے نزدیک وہ سب بکھڑا نہیں ہے اس پر حد سے زیادہ بھروسہ نہیں۔ اس کی کھچکی ہنس ایک حد تک ہے لیکن جس حد تک اس کی کھچکی ہے وہ بھی بکھڑا نہیں۔ جذبات اور وجدان بھی اسی وقت اعتبار کے قابل ہوں گے جب کہ انسان ان کی رہنمائی میں اقدار حیات کی طرف قدم بڑھائے۔“ (۳)

اقبال کے ہاں عقل اور مشق یعنی فکر و وجدان کے مابین ایک تناسب اور خاص امتزاج پایا جاتا ہے:

عقلے کہ چہاں سوز و یک جلوی ہے دانش
از عشق بیا سوز و آئینہ چہاں نالی (۴)

اور

یہ عقل جو سود پر دین کا کھیتی ہے غبار
شرکاب غبار کی پنہاں نہیں تو کونہ بھی نہیں (۵)

ترجمہ محمد رفیع اقبال، ص ۱۶

۴۔ یوسف صہبیں خان، مریخ اقبال، ص ۶۰

ص ۱۶۱

۵۔ مریخ اقبال، غار، ص ۳۰۳

۵۔ مریخ اقبال، آواز، ص ۵۷

دیر کی از عشق گردد حق تلاش کار عشق از دیر کی حکم اساس
عشق چوں با دیر کی مبر شود عقل بجز عالم دیگر خود
غیر عقلی عالم دیگر نہ عشق را با دیر کی آمیزد (۱)

لیکن مغرب اور مغرب ذرہ مسلمان چونکہ عقل ہی کو سب جگہ سمجھتے گئے تھے۔ مادیت پسندی اور عقلیت پسندی کے سیلاب میں بہہ کر غاص طور پر مغربی فکریں دھاسہ عقلی عقل ہی کو سب جگہ سمجھنے لگے اور روحانی دنیا کو عقل دگر کی دسترس میں نہ پا کر مابعد الطبیعیات اور خدا ہی کا انکار کر بیٹھے اقبال کے دل میں مسلمانوں کے حوالے سے مغربی عقلیت کے دامٹ اسی رجحان کا خدشہ پیدا ہوا لہذا انہوں نے ایسی عقلیت پسندی کے خلاف جہاد کا اعلان کیا اور بتایا کہ فکر سے آگے کبھی کوئی شے چلا اور عقل وہ جان ہے۔ اور اس وہ جان کے ذریعے ہی حقیقت اصلی کا ادراک حاصل کیا جاسکتا ہے۔

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعل راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحب ادراک (۲)

ترے دشت دور میں مجھ کو وہ جنوں نظر نہ آیا
کہ سکھائے خود کو وہ دوح کار سازی (۳)

حکیم میری خواہی کا راز کیا جانے
دوران عقل ہیں اہل جنوں کی تہذیب (۴)

عقل و دل و فکر کا مروجہ ادبیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع دینی بھڑا قصورات (۵)
فکر اور وہ جان کے حوالے سے، طیف مہر الفہم نے، اقبال کے تصور کا درست تجزیہ کیا ہے:

۱۔ گنجائش اقبال، قادی، ص ۶۵۴

۲۔ گنجائش اقبال، شعور، ص ۳۹۲

۳۔ بیگز، ص ۵۹

۴۔ بیگز، ص ۷۲

۵۔ بیگز، ص ۳۹

”اقبال نے اپنے اگر جی غلبہات میں روحانی و جہان کی بات سمجھا ہے کہ وہ بھی محض جہاں پہنچیں، بلکہ حقائق حیات کی بات اس میں بھی طرح طرح کی محققانہ بصیرت پائی جاتی ہے۔ یہاں بھی وہ جہان و عقل و سوز و گداز کے ساتھ محض و علم کی باتیں موجود ہیں۔“ - (۱) وہ بے عقل، جڑواں اور عقل، صمد کے لفظ جو عقل، ایمانی و عقل، نبوی کے قابل نہیں تو ان کی بات اقبال کا لفظ تنقید سے نہیں ٹھکرا کر نکالنا ہے فلسفہ انسان کو عقیدہ حیات، خدا اور نبوی سب سے بچاتے کر رہے ہیں۔“ (۱)

خلیفہ محمد اعظم کا ایک دوسرے مضمون میں لکھتے ہیں:

”اقبال کے ہاں طوابعات کے مقابلے میں حیات ہے اور محض کے مقابلے میں احساس طوری و جہان۔ اس جہان میں محض میں جذبہ حیات کا احساس اور راستہ ہوتا ہے، اقبال اس کو مشق کہتا ہے۔ بعض انسان محض اور خدا اور دنیا کی کشش سے آگے بھی نکل جاتے ہیں اور ان میں طبع سرمدی حقائق کا مشق پیدا ہو جاتا ہے۔ انفرادی عقل کی عقل ان کو اجتماعی عقل اور عبادت کلی کی عقل تک بھی لے جاسکتی ہے۔“ (۲)

اقبال، محض اور جہان اور فکر و ایمان کو ایک دوسرے کا مساوی قرار دیتے ہیں۔ وہ دونوں کو مادی اور روحانی زندگی کے لیے لازمی تصور کرتے ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک عقل کا عقل حقیقت کے زمینی پہلو سے ہے اور وہ جہان کا لازمی اور مادی اور مادی پہلو سے۔ عقل سے دنیائے دے کی طرح ہے، جبکہ جہان اس نیز و فکر و مسائل کی طرح ہے جو بہت جلد بیلانے مقصود سے ہٹتا رہتا ہے۔ (۳) لہذا انفرادی جہان کا قائل کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

”فکر و جہان (دنی کا دنی طور پر) ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ہر ایک ہی جڑ سے جڑے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک حقیقت کو جڑواں طور پر دیکھتا ہے اور دوسرا اس کا کلی لحاظ سے مناسبت کرتا ہے۔ ایک حقیقت کا زمینی اور دوسرا زمینی پہلو پیش نظر رکھتا ہے۔ ایک حقیقت کی کلیت سے براہ راست جہاں کام ہوتا ہے، جبکہ دوسرے کا سطح نظر یہ ہے کہ وہ ان محسوس مناسبتوں کے لیے کلیت کے مختلف شعبوں میں آگے سے ارتقا پذیر شخصیت کرتے ہوئے اس کا ادراک حاصل کرے۔ دونوں زندگی اور باہمی طور پر تہذیب و ثقافت کے لیے ایک دوسرے کے ضرورت مند ہیں۔ دونوں ایک ہی حقیقت کے کھاتی ہیں جو حیات میں ان کے اپنے کرداروں کے واسطے سے ارتقا پذیر ہوتی ہیں۔“ (۴)

در حقیقت جیسا کہ وہ کہتا ہے کہ اس صورت پر کیا وہ جہان محض ہی کی ایک برتر صورت ہے۔“ (۵)

اقبال رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا اور قرآن پاک کے حوالے سے جانتے ہیں کہ اسلام عقلیت پسندی کا دشمن نہیں بلکہ یہ مسلمانوں کو بار بار عقل و فکر سے کام لینے کا حکم دیتا ہے۔ اقبال، برہانی فکر کی روشنی میں مطالعہ خالق سے لاپرواہی برتنے اور خارجی مظاهر کی بجائے محض باطنی عالم حق کو حقیقی تصور کرنے والے علمائے اسلام پر تنقید کرتے ہیں۔ اور ان کی فکر کو

۱۔ محمد اعظم، خلیفہ فکر، اقبال، ص ۳۳۷-۳۳۷

۲۔ محمد اعظم، خلیفہ، ”اقبال کی شاعری میں عقل کا مفہوم“، مضمون، قلمیات، خلیفہ محمد اعظم، ص ۱۶

۳۔ محمد شریف، دعا، طوابعات، اقبال، ایک جائزہ، ص ۱۶

۴۔ تہذیب و فکر، دعا، اقبال، ص ۱۶

قرآن کی روح کے مطابق قرار دیتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی وہ ایسے مسلم مٹریں مثلاً معقول پر سخت تنقید کرتے ہیں جنہوں نے اسلام کو محض منطقی تصورات کا نظام بنا دیا اور حقیقت، حلقہ تک رسائی حاصل کرنے کے لیے صرف عقل و فکر کی رہنمائی کو کافی خیال کیا۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک عقل محض کا حقیقت، حلقہ تک پہنچنا دشوار ہے اور یہ قوف مذہبی، اوقاف سرہی، ایمان اور وجدان ہی کے کنارے ٹھکنے ہے۔ اس حقیقت کے انوار کی حیثیت سے اقبال غزالی اور کانت کی خدمات کو سراہتے ہیں۔
 ”اس کی کتاب ”تہذیب عقل محض“ نے جب دہائی عقل کی تھوڑی سی خدمات کی تو حقیقت پسندوں کا کام کام دھڑلے کا دھڑلہ مچا۔ لہذا کانت کو جو عقل کے لیے اہل طور پر خدا کا عظیم ترین معیار قرار دیا گیا ہے۔ غزالی کی فلسفیانہ تفلیک نے بھی، جو کانت کے اتحاد فکر سے کئی صدیوں پہلے شروع ہوا، دیکھا گیا ہے اسلام میں تقریباً ہی جسم کے دیکھائے گئے۔ اس نے بھی اس بلند آگ لیکن یہ عقل حقیقت پسندی کی کر تو ذہنی میں کارہاں اسی جانب قابض طرف کانت سے پہلے جو عقل میں حقیقت پسندی کا فلسفہ“ (۱)

ساتھ ہی اقبال غزالی اور کانت میں ایک بنیادی اور اہم فرق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اور یہ فرق سائنس اور دین، فلسفہ اور مذہب، فکر اور وجدان، عقل اور مشق اور مادیت اور ماہد الطبیعیات کا فرق ہے اقبال کہتے ہیں:
 ”غزالی اور کانت میں ایک بنیادی فرق ہے۔ کانت اپنے فکری اصولوں کی پاسداری کرتے ہوئے خدا کے بارے میں علم کے امکان کی تردید کرنا چاہتا تھا۔ غزالی نے جو عقلی فکر میں اس کی سیج نہ پا کر صوفیانہ قرب کی طرف رجحان کیا اور یہ مذہب کے لیے ایک آگ و افروز کا ذریعہ بن گیا۔“ (۲)

اقبال کے نزدیک عقل اور وجدان میں کوئی اساسی تشابہ نہیں۔ اور وہ فکر کی محدودیت کے قائل نہیں۔ لیکن غزالی کے خصوصیات و تجربات نے اس پر عقل و فکر کی محدودیت کا راز آشکار کیا اور اس نے عقل اور وجدان کے درمیان ایک جو فاصل قائم کر دی۔ (۳) اقبال کے نزدیک امام غزالی کا یہ زاویہ نگاہ درست نہیں:

”کامیاب صوفیانہ مشاہدے میں عقلی تنقید کی سہولت نے اسے فکر کی تنقید کو رسائی کا یقین دلادیا۔ لہذا اس نے وجدان اور فکر کے درمیان ایک خط فاصل کھینچ دیا۔ وہ یہ جانتے میں کام رہا کہ فکر اور وجدان عقلی طور پر ایک دوسرے سے متضاد ہیں اور فکر عقلی اور غیر عقلی محض اس بنا پر نظر آتا ہے کہ وہ زمان جہل سے دور ہے۔ یہ خیال کہ فکر لازمی طور پر غیر عقلی ہے لہذا اسی وجہ سے عقلی کاٹھن یا سنگ علم میں فکر کے کردار کے بارے میں غلط تصور بر قائم ہے۔“ (۴)

اس طرح غزالی نے حقیقت، حلقہ کے اور آگ کے لیے صوفیانہ وجدان اور فکر نے میں پتہ لگنے کے لیے

۱۔ ترجمہ و تفسیر اقبال، ص ۱۹

۲۔ ایضاً، ص ۱۹

۳۔ مہدی عظیم علی، تحقیق طبعیات اقبال، ص ۴۰

۴۔ ترجمہ و تفسیر اسلام، ص ۴۰

حقیقت سے بہت کر ایک راہ اُصولی اور اس طرح مذہب کو محض دُکھ سے آزاد کر دیا۔ اور کائنات نے یہ اعلان کر دیا کہ استدلالی محصل سے خدا کی ہستی کا ثبوت نہیں مل سکتا لہذا مابعد الطبیعیات اور خدا کا وجود ہی نہیں۔

اقبال، کائنات اور فرائض دونوں سے شہرہ اشتقاق رکھتے ہیں۔

”کائنات اور فرائض دونوں یہ جان لیجئے کہ مگر حصولِ علم کے دوران اپنی شناخت سے اجاہور کرتا ہوا ہے۔“ (۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ محصل اور وجدان باہم مسلک ہیں اور ان میں اساسی طور پر کوئی تضاد نہیں۔ یہ درست ہے کہ منطقی محصل تجزیہ کرتے ہوئے وجود کی وحدت کو نگاہ سے گھڑے کر دیتی ہے اور جو کلیات وہ قائم کرتی ہے، وہ بھی حقیقتِ اشیاء کے مطابق نہیں ہوتے۔ خارجی طغریٰ میں اشیاء وجودات ایک دوسرے سے خارج معلوم ہوتے ہیں لیکن عقل میں مگر نظر اوریت اور وحدت کے نزدیک ان کی دہرا پھانہ جاتا ہے۔ لہٰذا یہ کہی سے کائنات کا کوئی پہلو خارج نہیں۔ محصل ہی وحدت اور گہرائیوں میں اُس مسمیٰ الہامہ و کائنات کا تصور قائم کر سکتی ہے جو تمام موجودات میں جاری و ساری ہے اور اس نتیجے پر پہنچ سکتی ہے کہ مسمیٰ الہامہ و کے تدریجی ظہور میں وحدت و اقصورات بھی شہور و اکتاف کے مدارج ہیں۔ لہٰذا کوئی ساکن چیز نہیں اس کے اندر حرکت ہے:

”فراہمی اندرونی کائناتیت میں اس کا کی طرح ہے جس میں درخت کی مضبوطی وحدتِ ابداء ہی سے ایک حقیقت

کے طور پر موجود ہوتی ہے۔“ (۲)

اس سے اقبال کا مقصد ان لوگوں کے نظریات کا رد ہے جو مابعد الطبیعیات کو محصل کی پہنچ سے باہر قرار دے کر اس کا انکار کرتے ہیں۔ لہٰذا اقبال بتاتے ہیں کہ محصل کوئی بیکار شے نہیں۔ محصل ہی بلا غرور وجدان کی صورت اختیار کر کے حقیقتِ متفقہ کے اندر ایک یک پہنچاتی ہے۔ (۳) ضرورت اس محصل کو نکالنے کی ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ وہیں اسلاف نے محصل و فکر کی اہمیت پر بے ازور دیا ہے۔ قرآن حکیم کا دنیاوی مقصد ہی کائنات اور انسان کے رابطے کا ایک گہرا شعور پیدا کرنا ہے۔ (۴) روحانی دنیا خارجی قوتوں سے آزاد ہو کر اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتی ہے۔ اسلام اس بصیرت سے پوری طرح مآہم آج کل ہے لیکن وہ اس کی تکمیل اس حدِ وحدت سے کرتا ہے کہ عالمِ روحانی عالمِ مادی سے بے تعلق نہیں۔ ظاہر کی دنیا ایک باطن ہے اور باطن کی دنیا ایک ظاہر؛ کیونکہ خدا جو ایک حقیقتِ وجود ہے وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ خارجی قوتیں بھی روحانی عالم ہی کے مظاہر ہیں۔ یہ سبائیت نے خواہ مخواہ خارج و باطن اور روح و مادہ میں تضاد پیدا کر دیا۔ اسلام کے نزدیک

ان میں کوئی اساسی تضاد نہیں۔ ازدوئے قرآن یہ کائنات کوئی بے صفہ کھیل کا شائبہ نہیں۔ (۱) کائنات اور اس کی اشیاء و مظاہر آپس میں الٹی ہے۔ وہ ان پر غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ اقبال اس کے ثبوت میں قصود قرآنی آیات (۲) پیش کرنے کے بعد بتاتے ہیں کہ:

”انسان میں یہ ملائحت و ہیبت ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش میں مشہور کرنے والی چیزوں کوئی صورت اور سمت دے سکتا ہے اور جہاں اسے کائنات کا ساتھ ہوتا ہے چلتا حاصل ہے کہ وہ اپنی ہستی کے اعداد و ان میں زیادہ بڑی و نامور لے جہاں اس کے لیے یہ پناہ سرست اور ٹرک کے سرخٹے ہو جڑ، جڑ“۔ (۳)

انسان اس قوت سے کام لے کر اپنے گرد و پیش کو اپنے مقاصد کے مطابق وصال سکھا ہے اور اس عمل میں خدا بھی اس کے ساتھ شریک ہو جاتا ہے۔ (۴) کائنات کی مزاحمت قہر اس کی زندگی کو وسیع اور بصیرت کو تنویر کرتی ہیں۔ چونکہ مظاہر قدرت کو مستحق مطلق کے ساتھ گمراہی ہے۔ پھر اس بصیرت سے وہ حقیقت مطلقہ کا ادراک حاصل کر کے اس سے ربط پیدا کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک زندگی اور اس کی روح کی بالیدگی کا مادہ حقیقت سے رابطے پر ہے جس سے انسان کا ماحول مہارت ہے۔ (۵) اور

”اس حقیقت سے رابطے کا وسیلہ علم ہے اور علم ہی ادراک ہے جس میں علم کی مدد سے وسعت پیدا ہوتی ہے۔“ (۶)

اس فہم سے انسان رفتہ رفتہ کائنات کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوتا ہے۔ زمانی و مکانی حقائق کا علم انسان کی تدریجی اینٹائی کی طرف لے آتا ہے جو جذباتی ہیں نہ مکانی۔ چونکہ ظاہر و باطن میں کوئی اساسی تضاد نہیں اس لیے ظاہر کا علم باطن کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ (۷) اور بالآخر انسان حقیقت مطلقہ کا ادراک حاصل کر کے اس سے حقیقی قائم کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اقبال قصود قرآنی آیات (۸) پیش کرنے کے بعد بتاتے ہیں کہ:

”یہ کتب قرآنی بحکم کے نزدیک مشاہدہ و غفلت کا بنیادی قصود انسان میں اس حقیقت کا شعور بجا کر کرتا ہے جس کے لیے غفلت کو ایک آیت یا حکایتی قرآنی دیکھا ہے۔“ (۹)

۱۔ تجرید و گہرائی ۱۵۰ ص ۲۲

۲۔ ایضاً ص ۲۲۔ ۲۳

۳۔ ایضاً ص ۲۳

۴۔ ایضاً ص ۲۴

۵۔ ایضاً ص ۲۵

۶۔ ایضاً،

۷۔ مبداء الحکیم، حق و عین حقیقت، اقبال ص ۲۸

۸۔ تجرید و گہرائی ص ۲۸۔ ۲۹

۹۔ ایضاً ص ۲۹

اقبال کے مطابق قرآن ہیجیم تجویزاتی طریقہ عمل کو انسانیت کی روحانی زندگی کا لازمی مرحلہ تسلیم کرتے ہوئے انسانی تجربات کے ان تمام شعبوں کو مساوی اہمیت عطا کرتا ہے۔ جو حقیقت حلقہ کے بارے میں ہمیں معلومات عجم پہنچاتے ہیں۔ حقیقت حلقہ اپنی کتابوں کو باطنی اور کما ہری طور پر مختلف کرتی رہتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ خدا سوار کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہم اس کے تاریخی مظاہر اور موسسات کے بارے میں غور و غوض کریں۔

اس طرح اقبال، عقل، فکر، حسی اور ادراک، مثالیات کا کائنات اور تجویزی علم کو حقیقت حلقہ کے ادراک اور اس سے تعلق قائم کرنے کا اہم ذریعہ تسلیم کرتے ہیں اور اذہر ہے قرآن اس کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ حسی ادراک اور تفکر کے ذریعے حاصل ہونے والا یہ علم موسسات اور مستحالات کا وسیع گھر ہے۔ اقبال اسے حقیقت حلقہ سے رابطے کا پلوسٹری طریقہ قرار دیتے ہوئے، حقیقت حلقہ کے انکشاف کے ذریعے کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی، دہرگانہ الہی کے حصول کے دوسرے طریقہ پلازے کی جانب اشارہ کرتے ہیں:

”اس میں شک نہیں کہ علم الہی کے سرچشمے کے طور پر مذہبی مظاہر بھی اہم ہے اس مقصد کے لیے بچے مجھے انسانی تجربے کی دیگر صورتوں پر فوجت دیکھتا ہے۔ قرآن، دہرگانہ انسانیت کی روحانی زندگی میں اختیار کی دے گا ایک اسلام لازم تصور کرتا ہے حقیقت حلقہ کے علم کے حصول میں انسانی تجربے کے تمام پہلوؤں کو برابر اہمیت دیتا ہے۔ جس حقیقت کی علامات انسان کے ظاہر اور باطن میں مختلف ہوتی رہتی ہیں۔ حقیقت کو جاننے کا ایک طریقہ تو بالواسطہ ہے جس میں وہ حواس کے ذریعے ہم سے رابطہ رکھتی ہے اور ادراک بالحواس سے اپنی علامات ہم پر عکس کرتی ہے۔ تاہم دوسرا طریقہ حقیقت سے براہ راست تعلق کا ہے جو ہمارے اندرون میں ہم پر اپنا عکس عکس کرتی ہے۔“ (۱)

یہ وجدان کا طریقہ ہے، جس میں کسی بیرونی مواد (حسی معنوں میں) کی ضرورت اور کارکن نہیں۔ تاہم اسلام میں معتقد مصنفین کی تمام تر ریاضتیں، اسی طریق کے حصول کے گرد گھومتی ہیں۔ اور بقول ڈاکٹر محمد معروف اسی ”وجدان“ کو اصطلاحاً ”قصوف“ کا نام دیا جاتا ہے۔ (۲) اقبال اس طریق کا ثبوت قرآن مجید سے فراہم کرتے ہیں۔ (۳) اور ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ دل (قلب انوار) کی اہمیت کی جانب توجہ مبذول کرواتے ہیں:

”قرآن کے مطالعہ اور فطرت پر زور دینے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا فطرت سے گرا تعلق ہے۔ فطرت کی قوتوں کا سحر کرتے وقت غفلت کے بجائے اس مقصد کو پیش نظر رکھنا زیادہ ضروری ہے کہ روحانی زندگی اہل دراج کمال کی طرف آزادی سے بہہ سکے۔ لہذا حقیقت کا ایک عمل طرف حاصل کرنے کے لیے ادراک بالحواس کے پہلو پہ پہلو دل، جیسے قرآن قلب یا نور کہتا ہے، مطالعہ سے ہم کو کام لینا چاہیے

الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ هُمْ فِي ظِلِّهِمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿۱۹﴾
 شَوَافَا وَتَلْبِغَ قُوَّةٍ مِنْ رُوحِهِ وَتَحْتَ لُحْمِهِ تَسْتَنِيحُ وَالْأَجْبَدُ فَيُؤَلِّقُ مَا تَشْتَكُونَ (۱۹-۲۰)

”جو جس نے بہت غریب پایا جس چیز کو کہی بنا اور اندازہ رائی انسانی کی تحقیق کی کار سے، بھرپور آگاہی کی نسل کو ایک جہز سے ملنی حقیر پائی سے، بھر اس (تقدیر و قسمت) کو درست فرمایا اور، چونکہ دی اس میں اپنی روح اور جاری کیا ہمارے لیے کان، نا سمجھیں اور دل تم لوگ بہت کم شکر ہمارے ہو۔“

قلب ایک داخلی وہ جان یا بصیرت ہے جو سوائے اہل دم کے غریب سوائے اطلاع میں آفتاب حقیقت سے مستحضر ہوتا ہے اور جس کے ذریعے ہمارا حقیقت کے ان گوشوں سے رابطہ قائم ہوتا ہے جو اس کی حدود سے باہر ہیں۔ قرآن کے مطابق وہ دیکھتا ہے۔ اس کی ہر اہم کردہ اطلاع حالت کی اگر درست طور پر تعبیر کی جائے تو وہ ہمیں گواہی بخیر نہیں۔ بھر کسی اسے کسی غمگین ہر اسرار طاعت سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ صرف حقیقت کو جانے کا ایک طریق ہے جس میں، اصولیاتی مضمون میں، اس کا کوئی عمل نہیں۔ (۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ اس ذریعے سے حاصل ہونے والا علم بھی غریب، حقیقی اور مستحضر ہے۔
”ہم اس طریق سے حاصل ہونے والا مشاہدہ بھی واقعی غریب اور حقیقی ہے جتنا کہ کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ غریب اور حقیقی ہو سکتا ہے۔ اس کے داخلی، موقوفات و فوقی انطرت ہونے سے کسی دوسرے تجربہ کی یا اقبال اس کی تقدیر درست کم نہیں ہوتی۔“ (۲)

اقبال اپنے اس موقف پر یوں دلائل پیش کرتے ہیں:

”مقتدائی دور کے انسان کے لیے تو تمام مشاہدات ہی فوقی انطرت تھے۔ دور مردانہ کی کی فوقی اختیار ہاتھ نے اسے اپنے ان تجربات و مشاہدات کی تعبیر و تفسیر پر آمادہ کر دیا۔ ان تعبیرات ہی سے اندر دیکھ ہمارے موجود تصور انطرت تک پہنچا۔ حقیقت کلی ہمارے قلوب میں آتی ہے اور ہماری تعبیر کے نتیجے میں ایک غمگین و غمگین کاروبار و ماحولیت ہے ہمارے شعور میں داخل ہونے کے دور میں (داخل اختیار کر لیتی ہے اور دیگر تعبیرات کے بھی اسکا ثابت رکھتی ہے۔
نوع انسانی کا الہامی اور خصوصیات ادب اس حقیقت کی ایک مستقل کسوٹی ہے کہ تاریخ انسانی میں ذہنی مشاہدے کا اثر غالب رہا ہے۔ اس لیے اسے محض ایک وہم کہہ کر دیکھیں کیا جا سکتا۔“ (۳)

ان دلائل کی روشنی میں اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

”لہذا اس بات کا کوئی حوالہ نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے مراتب کو موقوفات اور جذباتی کہہ کر مسترد کر دیا جائے۔ ذہنی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربات کے حقائق کی طرح ہی مستحضر حقائق ہیں۔ جہاں تک تعبیر کے نتیجے میں علم سوا کرنے کا حقیق ہے تمام حقائق کیساں طور پر فہم ہیں۔ ذہنی انسانی تجربے کے اس شعبے کا تفسیر انطرت دیکھ کر کوئی بے ادبی کار یہ ہے۔“ (۴)

اقبال، مضمون قارئین وہاں کی استعداد حصول علم کا بہت کرنے کے لیے امدادیت میں، بیان شدہ اہم مبادی کا اظہار پیش

کرتے ہیں جس میں حضور ﷺ نے اس کا امتحان کیا تھا۔

”خیر اسلام ﷺ نے کسی عباد کا سب سے پہلے تہذیبی لحاظ سے مشاہدہ کیا۔ بخاری شریف اور حدیث کی دوسری کتب میں مفصل طور پر حضور ﷺ کے اس مشاہدے کی روایت موجود ہے جو مذہب، بیرونی اور جہانِ انسانی میں سے حلقوں تھا جس کی راسخات تھیں۔ حضور ﷺ کی تہذیبی جانب سمجھنی تھی۔ آپ ﷺ نے اس کی آزمائش کی، اس سے سوالات کے لئے اس کی مختلف ماحولوں کا تجربہ کیا۔ ایک دفعہ حضور ﷺ اس کی پانچ سوالات پٹنے کے لئے درست کی حالت میں پہنچ گئے۔ ان میں سے ایک سوال اس نے حضور ﷺ کی آمد سے اسے خبردار کر دیا جس پر اس نے کہے کہ یہ حالت ہوتی رہی۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا اگر اس کی ماں اس کے کو اس حال میں تھا رہے تھی تو سارا سوال کھل جاتا۔“ (۱)

اقبال جہانِ نفسیات کے حوالے سے شعور کی ودانے عقل ماحولوں یعنی صوفیانہ شعور کی اہمیت سے آگاہ کرتے ہیں:

”جہانِ نفسیات نے حال ہی میں اس بات کو کھوس کر دیا ہے کہ اسے صوفیانہ شعور کے مشمولات کا ذوقی احتیاط سے مشاہدہ کرنا چاہئے مگر ہم ایک نیک اس مقام پر نہیں پہنچے کہ کسی سائنسی مباحثے سے شعور کی ودانے عقل ماحولوں کے مشمولات کا تجربہ کر سکیں۔“ (۲)

یوں اقبال، وجدان کے دو نکل اثبات، اس کی حقیقت اور اہمیت واقاعدیت بیان کرنے کے بعد اس کی نمایاں خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ان کے نزدیک وجدان کی نمایاں خصوصیات یہ ہیں:

۱۔ وجدان کی پہلی خصوصیت اس کا بلا واسطہ اور فوری ہونا ہے۔ یہ بھی دوسرے انسانی تجربات ہی کی طرح ہے جو علم کے لیے سواذراہم کرتے ہیں۔ جہاں تک عام تجربے کا تعلق ہے خارجی دنیا کے بارے میں حارے علم کا انحصار حسی تجربات کی تعمیر ہوتا ہے۔ جبکہ وجدان کا موضوع خود خدا ہے۔ (۳) لہذا یہ تجربہ (وجدان) کے فوری ہونے سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ اس میں ہم ذاتِ باری تعالیٰ کا یوں براہِ راست ادراک کرتے ہیں جیسے دیگر اشیاء کا۔ اس طرح اقبال کے نزدیک بقولِ خلیفہ عبدالعظیم:

”لما کاہم راست تجربہ و مشاہدات سے ہوتا ہے اور نہ مشمولات سے۔ خدا کی حقیقی کے علم کے لیے لہذا وجدان ہی

کتاب حقیقت ہے اس طرح غامبی آگاہ اور مستانیا کو سمجھتی ہے اس طرح باطن کی آگاہی کو سمجھتی ہے۔“ (۴)

۲۔ دوسری خصوصیت ناقابلِ تقسیم کیفیت ہے۔ اس میں فکر کا عنصر کم ہے کہ ہوتا ہے لہذا اس کا تجربہ ممکن نہیں ہوتا۔ صوفیانہ حال (وجدان) ہمیں کلی طور پر حقیقت کے دروہ کرتا ہے جس میں سمجھات ایک دوسرے میں مدغم ہو کر ایک ایسی ناقابلِ تقسیم وحدت میں داخل جاتے ہیں جس میں موضوع اور موضوع کی عمومی تفریق قائم نہیں رہتی۔ (۵)

۱۔ تجربہ و تجربات اسلام میں ۳۳۔۳۲

۲۔ وجدان میں ۳۳

۳۔ وجدان میں ۳۳۔۳۲

۴۔ عبدالعظیم رحمہ اللہ، صوفیانہ اقبال میں ۳۳

۵۔ تجربہ و تجربات اسلام میں ۳۳

معجزہ الہی آیات میں کرتے ہیں:

"وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُبَدِّلُوا دِيَارَكُمْ وَرَأَيْتُمْ دِيَارَكُمْ تَبْدُلُهَا وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"

کا قربانی مظلوم ہوتی ہے۔" (۱)

جبکہ اقبال کا موقف یہ ہے کہ:

"اگر کسی سوئی یا جامِ شراب کو اپنے حدود و سرے سے عبثیت غم کی دکان میں کوئی ایسا جلوہ نگر ۲۴ ہے جس سے اس کی صورت بدلی دیکھ کر ایک نئے دھارے میں ڈال جاتی ہے تو اس کا سبب اس کے ساتھ ہو کر کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقت سرمد کی اپنی اقسام و خصوصیت کے ساتھ اس کی روح پر حاوی ہو گئی ہے۔" (۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک:

"مترے نفسیاتی مہیا ہے جذبِ ذہنی کو طم کا بیت نہیں کیا جا سکتا۔ ہمارے جدِ باہرین تہذیب کے لیے ناکامی اسی طرح مفرد ہے جس طرح ہمارے ایک اور دراجیم کے لیے حق۔" (۳)

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اس صداقت کی ضمانت کیا ہے اور کیا ہمارے پاس ایسا کوئی معیار موجود ہے جو اس بات کی صداقت ہم پر عیاں کر دے کہ عارفانہ تجربہ ہمارے اہلِ ان کی تحقیق نہیں بلکہ واقعی عارفانہ ہے۔ اس کے لیے اقبال دو معیارات پیش کرتے ہیں۔ پہلی معیار سے ان کی مراد اس شخص اور فلسفہ ہے۔ (۴) جسے عارفانہ تجربہ کی تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے اور ثانی معیار سے ان کی مراد وہ گھر ہے جو اس تجربہ کی تائید و جوش آتا ہے اور زندگی کے تقاضوں کے میں مطابق ہوتا ہے۔ (۵) اقبال وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت میں تین روایتیں دلائل کو اپنائی، خالق اور وجودیاتی (۶) کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت کے ضمن میں سب کے سب دلائل ناکامی ہیں۔ اقبال کے نزدیک ان کی ناکامی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ ظاہری دنیا اور باطنی دنیا اور گھر وجود کی روٹی کے قائل ہیں:

"ان کی ناکامی کی وجہ یہ کہ وہ گھر کا ایک ایسی قوت کی حیثیت سے دیکھتے ہیں جو بیرونی دنیا سے منقطع کرتی ہے۔ یہ طرزِ فکر ایک جانب میں گھر کا ایک ایسا کیفیت دکھاتا ہے اور دوسری جانب یہ حقیقت اور تصور میں ایک ناقابلِ سمجھجک مائل کر دیتا ہے۔" (۷)

گھر اور وجود کی روٹی قائم کر دینے سے اور ان میں ایک ایک تصور کرنے سے گھر اور تصور میں سفارت پیدا ہو جاتی ہے:

"تاہم یہ ممکن ہے کہ ہم گھر کو گھر کا ایک اصول کی طرز پر نہیں جو خارج سے اپنے مادہ کی عظیم وحدت کرتا ہے بلکہ اندر ایک ایسی استعداد کے دیکھیں جو اپنے مادہ کی صورت کرنی خود کرتا ہے۔ اس معلوم میں گھر یا تصور ایسا ہی اصل امر ہے جسے خدا تخلیق کر دے گا بلکہ ان کی حتی اس میں اور خیال کے عباد کا تشکیل کر لے گا اور ان کے کردار میں شروع

۱۔ گھر اور جامعہ مہم ۳۴

۲۔ ایضاً ۳۴

۳۔ ایضاً

۴۔ حور، ص ۱۷۱ "اقبال کی نظریں مدّتِ توہید اور غلط" مشمولہ اس اقبال۔ حیاتِ بگڑائی، مروجہ، ڈاکٹر سلیم اختر ۳۴

۵۔ تجربہ گھر اور جامعہ مہم ۳۴

۶۔ ایضاً ۳۷-۳۸

۷۔ ایضاً ۳۹-۴۰

سے ہی اثر انداز ہوا اور انہیں ان کے صحیح کردہ سبب ایمن کی طرف حرکت دینے کی تلقین دیتا ہے۔ مگر عادی
موجودہ صورت حال تو غمناک و جدی محبت کو بے گھر کر دیتی ہے۔ انسان کامل کا ہر ساتھ کا حقیقی و جلیقہ کے بعد
ایک وحدت ثابت ہونے والی حقیقت کو بھی اور محسوس میں تقسیم کر دیتی ہے ایک نفس جو کہ جانتا ہے اور ایک شی و دیگر جسے
کہ جانتا ہوتا ہے۔ لیکن وہ ہے کہ ہم اپنے نفس کے باطنی مضمون کو سرخوش گردانے پر مجبور ہیں، ہم از خود مسرور ہے جو
نفس سے خارج بھی ہے اور خود بخود راہی اور جانے کے عمل سے بے نیاز ہے۔ (۱)

اقبال کے خیال میں ظاہر دنیا اور باطنی دنیا جو دو مطلق کے دو رخ ہیں اور وہ دونوں میں عینیت پائی جاتے۔
قرآن پاک ظاہری تجربات و مشاہدات اور باطنی تجربات و مشاہدات دونوں کو حقیقت کامل کے نکشانات سمجھتا ہے۔ لہذا
اقبال کے خیال میں فکر کا مطلق صرف ظاہری دنیا سے نہیں بلکہ فطری یا اخلاقی یا فلسفی (وجودی) پر ہمیں حقیقت مطلق کے
اور ایک نکتہ لے جاتی ہے

”فانی اور خود پائی دکان کی گنج گوشت اس وقت ظاہر ہوگی جب ہم یہ ثابت کر سکیں کہ موجود، انسانی صورت حال حتی
نفس اور یہ کہ فکر اور وجود یا طریقہ ہیں۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم قرآنی حیدر کے مطابق اعتقاد کے ساتھ
تجربہ کا تجربہ کر کے اسی کی قویہ کریں۔ وہ مسلمان جو باطنی اور فطری دونوں قسم کے تجربات کو اس حقیقت کی
نکشایاں تصور کرتا ہے جو ازل میں ہے اور آگاہی، انظر لکھی آتا ہے اور وہ فطریوں سے بے گنج بھی ہے۔“ (۲)

اقبال، عالم انسانی کے لیے سائنس کی افادیت کے حاکم ہیں مگر ساتھ ہی وہ اس کے محدود دائرے کی بھی وضاحت
کرتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں طبعیات تجربی علم ہونے کی حیثیت سے عالم محسوسات کا مطالعہ کرتی ہے۔ طبعیات کا ظاہر
مظاہر فطرت کے مطالعہ و مشاہدہ پر اپنے نظریات کی بنیاد رکھتا ہے۔ وہ فطری مظاہر کے دو اہل اور فانی و ایمین دریافت کرتا ہے۔ اس
طرح اس علم کا مطالعہ عادی دنیا یا عالم محسوسات تک محدود ہوتا ہے وہ اپنے اس تنگ دائرے سے ہرگز باہر نہیں جاتا۔ وہ کوئی
کے مینڈک کی طرح اس ظاہری دنیا ہی کو حقیقی اور مفید سمجھ کر رہتا ہے۔ مدت تک خارجی دنیا کی اشیاء کی صفات کے علم کو
بازے کا تاج سمجھا جاتا تھا۔ اذہ پرست اس بات کے حامی تھے کہ باہر فانی ہماری نفس کی کیا ہے اور باطنی تخیلات کا اصلی سبب
ہے۔ وہ انکار و قیل کو باہرے کے اثرات کا نتیجہ سمجھتے تھے:

”اب سوال یہ ہے کہ حقیقت تک رسائی کا راستہ جو اس کا سر ہو یا نہ ہو ہے کیا اس حقیقت مطلق تک پہنچا ہے عادی
طریقہ مذہب کی حقیقت مطلق سے مختلف ہے۔ کیا فطری علم ازل سے دائرہ رکھتے ہیں اس میں کوئی شک
نہیں کہ سائنس کے نظریات قابلِ حوالہ علم کی تشکیل کرتے ہیں، کیونکہ وہ قابلِ تصدیق ہیں اور میں اس قابلِ جانے ہیں
کہ ہر فطرت کے بارے میں جتنی کوئی کر سکیں اور اسے قیود میں رکھ سکیں۔ مگر میں یہاں بات نظر انداز نہیں کرتی چاہے
کہ ہم سائنس سمجھیں ہیں، حقیقت تک رسائی کا کوئی واسطہ علم درپے نہیں ہے بلکہ یہ فطرت کے جڑی مطالعات کا
ایک مجموعہ ہے۔ ایک لکھی تجربہ کے جڑی مطالعات ہوا ہے۔ دوسرے کے ساتھ ہم ایک نکتہ قرار دیتے۔“ (۳)

انجیل گزشتہ صفحہ ۱۸۵

۱۸۵

۱۸۵

اقبال کہتے ہیں کہ مذہبی دہقان، حقیقت سے ہمیں کلی آگاہی ملتی ہے جبکہ سائنس، جس کا تعلق ظاہری دنیا کے جزوی مطالعات سے ہے، وجود مطلق کا کلی اور اک نہیں کر سکتی، اس کے لیے بلا طر مذہبی دہقان ہی کی ضرورت پیش آتی ہے۔

”ظہری علوم کا تعلق مادہ، زندگی اور زمین سے ہے لیکن روحانی آپ سہل اٹھاتے ہیں کہ مادہ زندگی اور زمین کس طرح آپس میں متعلق ہیں۔ تو آپ کو ان علوم کے جزوی ادیان کا یقین ہو جاتا ہے اور اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ ان علوم میں سے کوئی بھی علم آپ کے سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ حقیقت ان علوم کی حیثیت لطیف کے مراد جسم، معذرا نہ دہلی موصوفی کی ہے جو اس کے جسم سے گوشت کے حلقہ کو لے ہی حاصل کر سکتی ہیں۔ سائنس کے موضوعات کے طور پر فطرت ایک معنوی ہی بات بن جاتی ہے۔ اس قصہ کی بدولہ اگلی نسل ہے جو سائنس کو اپنے دنیا کے جس حیرت حاصل کرنے کی خاطر اپنا ہڈیاں پڑا ہے۔ جس لیے آپ سائنس کے موضوع کو نکل انسانی تجربہ کے دیکھ سکتے ہیں۔“
 اپنا ایک داخل حلقہ کردار ظاہر کرنے لگتا ہے۔ چنانچہ مذہب، جو حقیقت کو کلی طور پر جاننا چاہتا ہے اور انسانی تجربہ کی کلیت میں چھٹی طرح پر ایک مرکزی مقام رکھتا ہے، اس حقیقت کے کسی جزوی نقطہ نظر سے غور نہیں کرنا چاہیے۔ ظہری علوم اپنی فطرت میں جزوی ہیں۔ اگر یہ علوم اپنی فطرت اور اپنے دینے کے بارے میں ہے جزو، ان کی فطرت اور ان کے ارتقاء کی صورت کو سمجھنے میں جزوی ہیں جو حقیقت کے کلی تصور پر مشتمل ہو۔ لہذا علمی نگاہیں میں جو صورت تمام کام میں ملے ہیں، وہ اپنی جامعیت میں جزوی ہیں جو دریاں کا احاطہ کسی تجربہ کی فطرتی سطح سے اضافی ہوتا ہے۔“ (۱)

اقبال کے خیال میں طبعیات تجرباتی علم ہونے کی حیثیت سے عالم محسوسات کا مطالعہ کرتی ہے۔ طبعیات کا باہر مظاہر کے مطالعہ و مشاہدہ پر اپنے نظریات کی بنیاد رکھتا ہے۔ وہ جسمی مظاہر کے رد و اہل اور قوانین دریافت کرتا ہے۔ اس طرح اس کا عالم مادی دنیا کا عالم محسوسات تک محدود ہوتا ہے۔ (۲) وہ اپنے اس تنگ دائرے سے ہرگز باہر نہیں جاتا۔ وہ اسی ظاہری دنیا کو حقیقی اور مفید تصور کرتا ہے۔ اسی لیے مدت تک خارجی دنیا کی اشیاء کی صفات کے علم کو مادے کے تابع سمجھا جاتا تھا۔ مادہ پرست اس بات کے حامی تھے کہ مادہ ہی ہماری نفسی کیفیات اور باطنی تحریکات کا اصلی سبب ہے۔ وہ انکار و عمل کو مادے کے اثرات کا نتیجہ سمجھتے تھے۔ اقبال بتاتے ہیں نظریہ اضافیت اور کوانٹم نظریے نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ کائنات کی ہر شے میں دوئی پائی جاتی ہے۔ ایک ہی شے کبھی دوسرے کا اظہار کرتی ہے اور کبھی موج کے خواص۔ مادے اور توانائی میں کوئی اساسی اختلاف نہیں ہے۔ لہذا اس جدید انکشاف نے مادیت کا حاتمہ کر دیا ہے۔ (۳) مادہ پرستوں اور ہر یوں کا خدا کی ہستی کے خلاف یہ استدلال تھا کہ ایک غیر مادی خالق، مادی اشیاء کو کس طرح پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن اب ہم جانتے ہیں کہ مادے اور توانائی میں کوئی بنیادی فرق نہیں:

”طبعیات کے لیے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر بنیاداً مکرر ہو گئی ہے جس کی بنا پر اس کے اپنے مانے ہوئے بت بھی اور

اور اس نے اس کا جواب نگی میں دیا تھا۔ (۱) اس حتمی جواب کے لیے اس نے جو وجوہ پیش کیں وہ ان خصوصیات پر مبنی ہیں جو ہمارے علم سے مخصوص ہیں۔ ہمارا علم زبان و مکان سے متعلق ہوتا ہے کیونکہ عالم دلائلی اجزائے ترکیب پر مشتمل ہے۔ یعنی اشیاء اور اشیاء میں تغیرات اشیاء بغیر مکان کے ہمارے لیے قابل فہم نہیں۔ ہم تمام اشیاء کو مکان کے اندر ہی دیکھتے ہیں۔ اشیاء بذات خود کیا ہیں ہم نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں ایک بلند تر وسیلہ علم کی ضرورت ہوگی اور اشیاء کو مکان کے خلاف سے نکالنا ہوگا۔ اسی طرح اشیاء کے تغیرات کے لیے زبان کو مقدم تسلیم کرنا چاہئے گا کیونکہ کوئی تغیر بغیر زبان کے ممکن نہیں ہے۔ علاوہ ازیں کائنات کے نزدیک زبان و مکان ضروری حقیقتیں نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کا ادراک کرنے کے لیے مخلوق کا ہمارا ہی جہتیں ہیں۔ دوسرے الفاظ میں، موضوعی ہیں اور موضوع ناظر سے بطور جاننا کوئی وجہ نہیں دیکھتیں۔ اب اگر زبان و مکان موضوعی ہیں اور سب اشیاء زبان و مکان میں ہیں تو کیا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ صرف مظاہر ہیں اور اشیاء ہمیں کہ وہ خود ہیں یا بالفاظ دیگر "شے کمالی" یا شے بذاتہ ہمیشہ ہماری گرفت سے خارج تعلق ہیں۔ ہم اس حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے جو نہائی یا مطلق ہے۔ باید المصلیات اگر اس نہائی یا مطلق حقیقت یعنی "شے کمالی" کو جاننے کی کوشش ہے تو یہ ناممکن ہے۔ (۲) اقبال کا کائنات اس موقف سے تو متفق ہیں کہ زبان و مکان موضوعی ہیں۔ لیکن جہاں کائنات زبان و مکان کی موضوعیت سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ہمارا سارا علم صرف مظاہر یعنی اشیاء ظاہر کا ہے یعنی اشیاء چھٹی کہ وہ ہمیں دکھائی دیتی ہیں تو اقبال کا کائنات اس بات سے اختلاف کرتے ہیں۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک ہمارے معمول کے تجربے کے علاوہ تجربے کی اور سطحیں اور مدارج بھی ہیں اور ہمارے اس دنیاویاتی زبان و مکان کے علاوہ زبان و مکان بھی ہیں جہاں عقلی انسانی پہنچنے سے کام ہے:

حلق کی قنولم میں عصر رواں کے سوا

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۳)

اقبال کا کائنات پر تنقید کرتے ہوئے ابن عربی اور عراقی کے حوالے سے جانتے ہیں کہ زبان و مکان اہل طور ہمارے جہات نہیں بلکہ معمول کے تجربے سے بہت کر آخر ہے کے اور بھی مدارج ہو سکتے ہیں:

"کائنات کا موقف صرف اسی صورت میں قابل قبول ہوگا جب ہم یہ فرض کر لیں کہ تمام تجربات حوالے معمول کے تجربے کے ناممکن ہیں۔ چنانچہ بعد سال جو سامنے آئے گا وہ یہ ہے کہ کیا تجربے کی معمول کی سطح پر علم کا حصول ممکن ہے؟ کائنات کے تجربے بذاتہ اور شے چھٹی کہ ہمیں نظر آتی ہے کہ بارے میں کائنات کے نقطہ نظر میں ہی بعد المصلیات کے امکان کے بارے میں اچھے والے سوال کی گنجائش ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب ساحل اس کے ازل سے جہاں کائنات نے بکھرا ہے۔ ممکن کے عظیم مسلم عربی عقلی علی الدین ابن عربی کا قول شیخ ہے کہ خدا

از تجوید اگر کائنات معلوم ہے ۲۶

۲۔ حضرت مہر، اذکار، اقبال کی بعد المصلیات، ص ۸۸

ص ۸۸، اقبال، ص ۸۸

”معمولاً دیکھو“ اور کائنات ”مستقر“ ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی، مگر اور خارجی مرقی نظام ہائے مکاں اور نظام ہائے زمان کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمان اور مکان کی بات کرتا ہے۔ ہاں بھی ہو سکتا ہے کہ جسے ہم خارجی دیکھتے ہیں محض ہماری عقل کی آفریدہ اور انسانی تجربے کے کسی دوسرے خارج بھی ہوں جو زمان و مکان کے دوسرے نظاموں کے ساتھ اور اعداد میں ترتیب دے رکھے ہوں۔“ (۱)

اقبال کہتے ہیں کہ معمول سے باہر اور دوسرے تجربات اور خصوصیات اور ریاضیاتی زمان و مکان سے آگے زمان و مکان کے دوسرے نظاموں تک رسائی ممکن اور ذات ہی کے ذریعے ممکن ہے اور اس ممکن میں قدائی وجدان عقل ہماری رہنمائی کرتا ہے۔

ایک جہانِ محسوس ؟ ضم خاتمہ چہ دار من است

جلوہ اور دیدہ دیدہ من است

ہستی و حیثی از دیدن و نادیدن من

چہ زمان چہ مکان شوقی انظار من است (۲)

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کی یہ بات درست ہے کہ:

”اقبال کہتے ہیں کہ اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر انہی طرح غور کریں جیسا کہ معمول اور عادی دوران کی تجربہ عقل دوران کا ہے۔ گاہ جس میں تجربہ عقل حقائق حائلوں کے ذرا تاہم نہیں بلکہ جس کی اصل علت مسلسل تخلیق ہوتی ہے۔ اس عقل دوران میں ہی نئے انہی سوچے ہوئے“۔ (۳)

یعنی اقبال کے نزدیک عقل دوران کو پہچان کر ہی، حقیقت عقل تک پہنچا جا سکتا ہے۔ مگر عقل دوران کو پہنچانے کے لیے عرفان (وجدان) کی ضرورت ہے۔ نظم ”زمانہ“ میں اقبال وقت کی ذہنی کہتے ہیں۔

مرے ضم و بیچ کو تجوی کی آنکھ پہنچاتی نہیں ہے

ہدف سے ریختہ حیر اس کا، نظر نہیں جس کی عارفانہ (۴)

اقبال کہتے ہیں کہ یہ ذہنی وجدان ہی ہے جو حقیقت عقل تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے، سائنس کے عقل عقلی اور حسی

تجربات و مشاہدات کے ذریعہ حقیقت نہائی تک پہنچا ممکن نہیں:

”ہاں اگر آتا ہے کہ ”حقیقت“ تک شعور کے ذریعے سے پہنچا کوئی بالکل مجدد طریق کار نہیں ہے۔ سائنس کو اس

کے کوئی سرکا نہیں کہ اس کے برقی طبع (ایجنڈا) کوئی عقلی معنی ہیں یا نہیں یہ عقل کائنات و اعدادات عقل ایک راجعہ

بھی نہ دیکھتے ہیں۔ صرف ذہنی ہی حوالہ دی جاوے کہ ایک طریق زندگی ہے حقیقت تک پہنچنے کا جدید اعداد ہے۔“ (۵)

۱۔ تجرید و تکرید، ص ۱۵۷، ۱۵۸۔

۲۔ گلیات اقبال، ص ۱۰۹۔

۳۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا شعور، زمان و مکان، مشہورہ، اقبال کا شعور، زمان و مکان اور دوسرے مضامین، دارالحدیث، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

۴۔ ص ۱۰۹، ۱۱۰۔

۵۔ گلیات اقبال، اردو، ص ۱۵۸۔

۶۔ تجرید و تکرید، ص ۱۵۷، ۱۵۸۔

اقبال حریے فرماتے ہیں:

”مذہب کا اعلیٰ تصور روح زندگی کی سمجھ میں کا حقیقی ہے۔ لہٰذا اسی طور پر ایک تجربہ ہے اور تاریخی طور پر اس نے سائنس سے بھی پہلے اسے اپنی لازمی خدا کی حقیقت سے متعلق کر لیا تھا۔ اس سچے مذہب نے اپنی شعور کو خدا کے لیے ایک ایسی کشف سے عبادت ہے اور اس تجربے کی اپنی مختلف سطحوں کے لیے اسی طرح ہفتہ اندر یہ دیکھتا ہے جس طرح کہ خدا اپنے مختلف مدارج پر نظر فرماتا (تجربہ نام) اور یہ بتاتا کرتی ہے۔“ (۱)

اقبال، حقیقت کے صحیح انداز کے محسوس میں مذہبی و خدا کی ضرورت و اہمیت کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مذہبی واردات و مشاہدات ہماری شخصیت کی شیرازہ بندی کر کے اسے مستحکم کرتے ہیں اور حقیقت حقیقت سے ہمارا رابطہ ممکن بناتے ہیں۔ اقبال و قلوب مذہبی اور روحانی کوئی برحقیت خیال کرتے ہیں اور ہر قوم کے خصوصاً مذہب کو اس کا شاہد قرار دیتے ہیں۔

”جہاں تک حقیقت کی عظمت حقیقت کا متعلق ہے سائنس کو اپنی محسوس میں دیکھ کر وہ اپنی محسوس کا پتہ جانچیں جہاں تک مذہب کا متعلق ہے طوری کا ایک ایسے مرکز کی حقیقت سے جس کا کام اعلیٰ طور پر زندگی اور جو ہے جس میں شعور کرتا ہے، سادہ و مستحکم ہی عظمت میں پڑ جاتا ہے۔ کردار، جو کہ مذہب کا مذہب کی قسم کے پہلے، متعلق ہے۔ مذہب و اہمیت میں ہر شعور اپنا پاسکار ایک خدا شعور تعظیم کو خدا راہ پر لے جاسکتا ہے مگر ایک خدا کا کام ہے کہ انسان کو کشیدگی میں گمراہ نہ ہے اور ہر خداوندانی خوبی کو اس سے اجتناب کرنا چاہیے۔ ایک خیال محسوس انسانی زندگی کو تاریخی طور پر جڑ کرنا ہے۔ مگر اصل کا متعلق اسی طور پر حقیقت حقیقت سے ہے اور اس سے عام طور پر حقیقت کی طرف ایک بار سے انسان کا ایک متعلق رہے گا کہ یہ خدا ہے۔ چنانچہ ممکن انسانی اور معنویاتی اعمال پر کنٹرول رکھتے ہوئے خودی کی تعمیر کر کے اس کا حقیقت حقیقت کے ساتھ خودی طور پر رابطہ پیدا کرنا اپنی صورت اور باہت کے اعتبار سے انفرادی ہوتا ہے بلکہ اسے لازمی طور پر انفرادی بنانا چاہیے۔ چنانچہ اس کے اندر یہ خصوصیت موجود ہے کہ دوسروں کو اپنے ساتھ شریک کر لے اور وہ اس طرح کہ دوسرے بھی اس عمل کو کرنا شروع کر دیں تاکہ وہ اپنے طور پر دریافت کر سکیں کہ وہ حقیقت حقیقت سہائی حاصل کرنے میں کس قدر موثر ہے۔ ہر زمانے کے اور تمام مذاہب کے مذہبی تجربے کے باوجود یہی کی شہادت ہے کہ ہمارے عمومی شعور سے بالکل وابستہ ایک ایسا شعور بھی ہے جس میں جہاں متعلق ہیں اور اس کا تعلق ہے۔ اگر اس قسم کے حیات خلق شعور اور علم فردا تجربے کے امکانات کو کھول دیں تو مذہب کے امکان کا سوال ابھرے گا اپنی تجربے کے بالکل جائز ہو جائے گا اور وہ خودی عقیدہ حقیقت کا مرکز بنے گا۔“ (۲)

اقبال کہتے ہیں کہ طبعیات اور حیاتیات کی طرح نفسیات بھی روحانی تجربے کے انداز کے سے قاصر ہے۔ چنانچہ نفسیات نے ہمیں مذہب کی گز کے بارے میں ایسے نظریات دیے ہیں جو مذہب کی گز کے بارے میں حقیقی بصیرت عطا کرنے کی بجائے مذہب کے متعلق غلط فہمی پکڑتی ہیں۔ اقبال کے خیال میں جدید نفسیات ابھی تک مذہب اور اس کی گونا گوں

گوں، اور اسے کہہ نہیں سکتی:

”جہاد غیاب مذہبی زندگی کی، اور عیسائی نہیں سمجھتا۔ اور وہ اس سے کہہ نہیں سکتا کہ کوئی کہا جاسکتا ہے
سے بہت دور ہے۔“ (۱)

اقبال کہتے ہیں کہ جہاد مغربی منظرین اور ماہرین نفسیات کے برعکس اگر ہم عالم اسلام کے اصلاح شدہ اہل
تصوف میں کی جانے والی طبیعت سماجی پر نگاہ ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں یہاں علم و حکمت کے ایسے قیمتی موتی ملتے ہیں۔ جو
واقعتاً روحانی تجربات کے بارے میں مثبت اعماز میں روشنی ڈالتے ہیں اور مذہبی وادعات و مشاہدات میں پائی جانے والی
برہمنی اور سورج سے آگاہ کرتے ہیں۔ اس ضمن میں اقبال ستر سو پچاسویں صدی ممتاز مغربی اور نائنویں شخصیت حضرت شیخ احمد
سرہندی (محمد رائف جانی) کا واقعہ پیش کرتے ہیں اور اس کا مفقہد یوں بیان کرتے ہیں:

”میرا استاد صاحب مفقہد یہ ہے کہ اس تجربہ کے اشتقاقی عناصر کے بارے میں جتنا اظہار خیال کریں جس سے الوہیت کی
حالات میں خودی گزرتی اور ان کی جہان میں کوئی ہے۔“ (۲)

اقبال واقعہ یوں بیان کرتے ہیں:

”حضرت شیخ احمد سرہندی (محمد رائف جانی) کے سامنے ایک مجلس میں مولانا کا تجربہ بیان کیا گیا
”مجھے یوں لگتا ہے جیسے آسمان اور زمین اور خدا کا کوئی اور دروازہ اور جنت میرے لیے تمام ختم ہو چکے ہیں۔ جب میں
اپنے اور گردن کھینچتا ہوں تو انہیں کہیں سوچتا ہوں کہ کیا ہے۔ جب میں کسی کے سامنے کھڑا ہوں تو میں دیکھتا ہوں کہ میرے
سامنے کوئی بھی موجود نہیں۔ یہاں تک کہ خود مجھے اپنا وجود محسوس نہیں آتا ہے۔ خدا الہی ہے کوئی شخص اس کا واسطہ نہیں
کر سکتا۔ اور یہ روحانی تجربہ کی آڑی حد ہے۔ کوئی بھی دلی اس حد سے آگے نہیں جاسکتا۔“

حضرت محمد رائف جانی نے اس کا یوں جواب دیا کہ:

”یہ تجربہ جان کیا گیا ہے اس کا ذخیرہ لفظی حالت بدلنا اور اظہار ہے۔ مجھے یوں نظر آتا ہے کہ تجربہ کا حامل قلب
کے انفرادی مقامات میں، اسے ایک چٹائی میں سمجھتا ہے کہ اس کا روحانی زندگی کے حصے پہلے تمام کامیابی کے
لیے باقی نہیں چھوڑنا کی مثال میں لے کر تاخیر کر رہا ہے۔ اس مقام سے بڑے اور مقامات میں ہیں جو درجہ سترہ کی اور ستر
انہی کے نام سے مشہور ہیں۔ ان میں سے تمام مقامات، جنہیں مجموعی طور پر عالم امر کہتے ہیں، کے اپنے اپنے مخصوص
احوال اور واردات ہیں۔ ان مقامات سے گزرنے کے بعد چٹائی کا طاب بھر دیا جائے گا کہ اس میں جتنی اور مقامات انہی
سے مشہور ہوتا ہے اور پھر غرضی دلی تہائی کے طور سے فیضان ہوتا ہے۔“ (۳)

یہ واقعہ پیش کرنے کے بعد اقبال اس پر یوں تبصرہ کرتے ہیں:

”حضرت محمد رائف جانی کے فرمودہ اس اظہار میں جس میں الہیاتی مقام پر انوارات قائم کیے گئے ہیں اس سے ہمیں

۱۔ تجوید گزشتہ اسلام ۲۲

۲۔ ایضاً ص ۲۷

۳۔ ایضاً ص ۲۷-۲۸

باطنی تجربے کی چوری کا نکتہ کے بارے میں جگہ در جگہ تصور تو کیا ہے جسے اسلامی تصوف کے ایک عظیم مسلح نے پیش کیا۔ اس کے ارشاد کے مطابق عالم اسرار یعنی رہنمائی دینے والی قوت الٰہی کی دنیا سے گزرا ضروری ہے تاکہ اس مفہوم تجربے تک رسائی حاصل ہو سکے جو حقیقی کا منظر ہے۔ اسی بنا پر میں سمجھا ہوں کہ جدید نفسیات نے ابھی تک اس موضوع کی برونی حد کو بھی چھوا تک نہیں۔ باطنی طور پر میں حیاتیاتی و نفسیاتی نسخہ تحقیق کی موجودہ صورت حال کے بارے میں بھی براہِ عملہ لکھتا ہوں۔ (۱)

اقبال کے اس تہرے سے واضح طور پر یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ان کے نزدیک حیاتیات اور نفسیات (اور طبیعیات) کی سطح پر جو حقیقی تک رسائی ممکن نہیں۔ یہ روحانی و ہدائی (باطنی تجربہ) ہے جس کے ذریعے حقیقیہ مطلق تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے۔ اس ضمن میں اقبال مغرب سے شے کی مثال پیش کرتے ہیں جس میں عرفانی کی جھلک بڑھائی لیکن مغربی فلسفے اور سائنس کی روایات نے اسے بھٹکا دیا۔ اس انداز فکر نے اسے روحانی و ہدائی کی بصیرت سے بہرہ ور کیا۔ اس نے اپنی بصیرت کی تعبیر لہارت پندگی کے نظام میں دیکھی۔ وہ اپنی اندرونی قوتوں کی پروردہ بصیرت (و ہدائی) کو سمجھ سکا کیونکہ اس کی روحانی زندگی کسی مردِ کمال کی رہنمائی سے محروم تھی۔ لہذا وہ مقام کبریا کو سمجھنے میں ناکام رہا۔ ”میں (کھیلے بیجا) بوجھ آ رہی، جس کی بصیرت عملِ ظہر پر جس کی اندرونی قوتوں کی پروردہ تھی ناکام ہو گیا اور اس نے اپنے پھر وہ نکاس اس کی روحانی زندگی کسی مردِ کمال کی خدائی رہنمائی سے محروم تھی۔“ (۲)

اقبال اپنے فارسی اشعار میں بھی بات جگہ یوں بیان فرماتے ہیں:

آفتاب و شمس مقام کبریاست
ایں مقام از علم و حکمت بادرست (۳)

خواست تا از آب و گل آید بدوں
خوشیہ کو کلیف دل آید بدوں (۴)

اقبال نے اپنے ایک فارسی شعر میں اس خواہش کا بھی اظہار کیا ہے کہ کاش شے حضرت احمد سرہندی کے دور میں نہ تا تو اسے روحانی رہنمائی بھرتا جاتی:

کاش بدوے در زمان احمدی
تا رسیدے بر سر دے سر دے (۵)

۱۔ ترجمہ و تفسیر احادیث اسلام ص ۲۵۹

۲۔ مینا ص ۲۲۹-۲۳۰

۳۔ گزشتہ اقبال فارسی ص ۴۱

۴۔ مینا

۵۔ مینا

کیا بات وہ اپنے حوالے سے بھی کہتے ہیں کہ اگر بیٹے ان کے درمیں ہوتا تو وہ اسے مقام کبریا سے آگاہ کرتے:

اگر ہوتا وہ ہندو مذہب فرنگی اس زمانے میں

تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے (۱)

اقبال کے ان افکار سے واضح ہے کہ ان کے نزدیک مقام کبریا کچھ نہیں، بلکہ حقیقت کی تلاش ہے:

”وہانی وجدان ضروری ہے۔ اگرچہ ان کے نزدیک طبیعی سائنس اور روحانی وجدان کا مقصد حقیقت کی تلاش ہے:

”کیا بات تو یہ ہے کہ وہ سب اور سائنس اگرچہ مختلف طریقے اپنے کار استعمال میں لاتے ہیں مگر وہ اپنے مقصد و عا

مشابہ ایک دوسرے سے متماثل ہیں۔ دونوں کا مقصد حقیقت کی تلاش ہے۔“ (۲)

تاہم اقبال کے نزدیک سائنس کی نسبت مذہب کا طریقہ کار زیادہ حقیقی اور اہم ہوتا ہے اور روحانی وجدان میں

حقیقت کی تلاش زیادہ اہمیت اور شدت رکھتی ہے:

”سائنس اور طبیعی طریقہ کار دونوں گویا ایک دوسرے کے حوالی پہلے ہیں۔ دونوں درحقیقت ایک ہی دنیا کی کھرباؤ

تصویر ہیں۔ اس میں اختلاف یہ ہے کہ سائنس عقل میں خودی ایک حاشائی کا ساتھ نظر رکھتی ہے، جبکہ مذہبی عمل میں خودی

اپنے غلبہ و طاقت میں ہم آہنگی پیدا کرتی ہے اور ایک یکساں اور منظم کردار سامنے لاتی ہے جس میں مختلف تجربات

مترکب و ان کی صورت میں ایک ہم گیر روپے میں ملج ہو جاتے ہیں۔“ (۳)

علامہ اقبال کے مطابق طبیعی سائنس میں غم کا زاویہ نگاہ خارجی ہوتا ہے اور روحانی وجدان میں غمیں انسان تمام

تضاد اور تمام قوتوں میں دھرت پیدا کر کے اپنے تجربات کی تنظیم سے ان کے رنگ اور ان کی صفات بدل دیتا ہے۔ اس

طریقہ طبیعی طریقہ تحقیق بھی ہے کہ انہیں لیکن وہ سمجھتے غم کے لیے ناکافی ہے۔ اگرچہ یہ دونوں ہی اپنے اپنے میدان میں

تجربے کی تصویر کا عمل کرتے ہیں۔ پریم اور آغوش شاہن مظاہر فطرت کے تجربے اور اس کے تجربے میں مصروف رہے۔ طبیعی

سائنس کا رستہ یہ ہے کہ تمام حقیقتات میں نفسی حاکم کی آمیزش سے تحقیق کو پاک کیا جائے تاکہ خارجی قوت اپنی اصلی حقیقت

میں آشکار ہو سکے۔ شیخ احمد سرہندی کی کوششیں نفسی علم میں اسی نوعیت کی ہیں کہ ایک فرد کے ذاتی میدان کے تقاضوں کو

ہر طرف کر کے حقیقت حلقہ تک پہنچنے کی ہے نہ کہ کوشش کی جائے اور جن احوال نفس کی بطنیں بھری جاتی ہیں، ان کو خارج

کر دیا جائے۔ جب انسان ان احوال و تجربات تک پہنچ جاتا ہے تو اس کو حق الحقیق سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے نفس

بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلامی تصوف عالیہ کا مدعا بھی یہی رہا ہے کہ خودی کو اس کی نفسانی طوائشات سے

پاک کر کے باطنی تجربے کی اس بلندی تک پہنچا جائے، جہاں وہ روحانی وجدان کی دولت حاصل کر لے جو اسے حقیقت

مطلق سے وصل کر رہے:

”لذائے اللہیات کاملی غالب علم بھی علم کے بارے میں ایسا ہی کھنکھاتا ہے۔ اس کی سرحدیں جس بھی اس طرح اٹھا کر دیکھیں گے جس طرح کمالِ جناب کوئی ماحسوس دان اپنے میدان میں دیکھتا ہے۔ ایک تجربے کے بعد دوسرے تجربے سے مسلسل ایک دائرائی کے طور پر نہیں گزرتا بلکہ ایک بات کا کردار اکر رہا ہے جو اپنے دائرہ حقیقی سے مخصوص حقیقی مہارت سے کام لیتے ہوئے اپنے تجربے سے ہر طرح کی تقابلی اور موضوعاتی موضوعات کو مہرِ مہر کر رہا ہے تاکہ ہر طرح وہ ایک مطلق سرحدیت تک پہنچ جائے۔ یہ حقی اور حقیقی تجربے میں حیات کا انکشاف ہوتا ہے جو طبعِ زاد، احساسی اور فوری ہوتا ہے۔ طبعی کا حسی اور حقیقی تجربے میں حیات کا انکشاف ہوتا ہے جو طبعِ زاد، احساسی اور فوری ہوتا ہے۔ فوری کا حسی اور فوری ہوتا ہے کہ جس وقت بھی وہ اس حسی انکشاف تک پہنچتی ہے وہ اسے طبع کی معمولی چٹکاپت کے اپنے وجود کی اچھائی احساس کے طور پر شناخت کر لیتی ہے۔ تاہم اس تجربے میں ہر بات کی قسم کی قسم سے محسوس اور نہ ہی جذبات انگیز کوئی چیز ہے۔ اس تجربے کو جذبات سے محروم رکھنے کے لیے جتنا مسلسل موضوعاتی تکلیف دہ رہی ہے کہ انھوں نے باوجود ہم مہارت میں مستقل کے احتمال کو مہرِ مہر قرار دیا اور معمولی کی مدد سے چھل جائے دل با حیات نمازوں کی ادائیگی پر زور دیا تاکہ طرقت کے مراعات سے غیر حاشائی اثرات کا قدارک ہو سکے۔ یوں یہ تجربہ ایک عملِ طور پر فطری تجربہ ہے اور فوری کے لیے ایک اہم ترین حیاتیاتی حجاز کا حامل ہے۔ یہ تجربہ ذاتی فوری کی فکرِ محسوس سے بخیر و برا دور دورہ سمجھ کے انکشاف کے بارے میں اپنی ناپائیداری پر قابو پانے سے مہارت ہے۔“ (۱)

اقبال و دہد ان ہی کو حقیقہ مطلق سے قرب و اتصال کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ یہ مذہب ہے جو انسان میں وجدانی سمیرت پیدا کرتا ہے۔ اس لیے اقبال (مطلق) (تھر) یہ مذہب کو ترجیح دیتے ہیں۔ مطلق صرف انکار و نفی کے ہی مشتمل ہوتا ہے اور حقیقہ مطلق کو دور سے دیکھتا ہے۔ جبکہ مذہب انکار و نفی زعم اور حقیقی تجربے ہیں۔ ان سے طبعی حقیقت سے براہِ راست آگاہی اور شناسائی حاصل ہوتی ہے:

”مذہب کے نظامِ عقل کے مزاج سے بلند ہونے ہیں۔ فلسفہ انبیاء کے بارے میں حقیقی نقطہ نظر ہے اور وہ اس تصور سے آگے نہیں جاتا جو تجربے کی کلیمت کو ایک عظیم میں لائے۔ وہ گواہ حقیقت کو قورے قاسے سے دیکھتا ہے۔ مذہب حقیقت سے زیادہ گہرے نفس کا حاشائی ہے۔ یہ ایک نظر ہے جبکہ ادراکِ ذہنی تجربے نفس اور اتصال ہے۔ اس اتصال کو پانے کے لیے فکر کو اپنی سطح سے بہت بلند آگاہ اور اپنی تسکین ایک ایسے حقیقی روئے میں کر دیتی جس کو مذہب ”کمال“ کہتا ہے۔ یہ ذہنی فکر کا وہ ہیں جو فیصلہ سازانہ حقیقت کے لئے ہے۔“ (۲)

اقبال کے نزدیک حقیقت مطلق سے قرب و اتصال کے لیے وجدان کی ضرورت ہے جبکہ یہ وجدان حاصل کرنے کے لیے ذہنی روئے یعنی دعا (نماز + مراقبہ + ذکر و غیرہ) کا رہے:

”دعا اپنی اصل میں عقل ہے مگر حاصل کرنے کی حیثیت سے دعا کامل فکر سے متبہدہ رکھتا ہے جس کی اپنی اپنی ترقی

صورت میں یہ بحرِ فکر سے کھنڈا رہا ہے۔ دعا اپنی انتہا میں بحرِ فکر کی طرح ہے۔ یہ اپنے عمل میں اچھا ہے، اکتساب ہے۔ تاہم دعا کا اکثر انسانی عمل بعض اوقات زیادہ کر ایسا غفلت اور غماز میں جاتا ہے کہ بحرِ فکر خاص کے لیے اس کی حقیقت واضحی رہتی ہے۔ بحرِ فکر ذہنِ معادہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو ٹھکاتا ہے۔ دعا کے عمل میں یہ سمتِ مرامِ حقیقت کے حقائق کے ابھرا ہوا کردار رک کر رہتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار دیا کرنے کے لیے غفلتِ فکر سے اس تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔ اس امر میں کوئی شک نہیں کہ دعا درحقیقت عبادتِ مانی کا بندھن کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری حقیقت کا چھوڑنا سب سے بڑی زندگی کے بڑے عمل میں اچانک اچھا مقام پا لیتا ہے۔ یہ خیالِ دلِ مانی کے بحرِ فکر میں غور و خجائی کی بات کر رہا ہوں کیونکہ غور و خجائی انسانی غور و خجائی کی گہرائی میں زندگی کے دریاؤں کا گہرا کھنڈ ہے جسے کوئی بحرِ فکر نہیں جانتی۔ دعا مانی کا بندھن جو انسانی حقیقت کی صورت کر کے اس کے درجے کی قوت آتی ہے کہ عقلی افرام ہی اپنے ہونے کی حیاتِ افرام و اثرات نہیں جھاڑتی۔ ذہن میں کسی بھی، مخصوص ذریعہ علم کے بارے میں بات کر رہا ہوں۔ بلکہ ہماری ساری فکر و چار یہ ہے کہ آپ کی قوتِ ایک ایسے حقیقی انسانی بحرِ فکر کی طرف مہذبوں کا اس میں جو اپنے پیچھے چھوٹی جا رہا ہے، وہ جس کے سامنے ایک پورا مستقبل ہے۔" (۱)

اقبال کے مطابق حقیقت، مطلق کا بھیج اور اک اور انکشاف و ہدایت ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ وہ جان کے ذریعے حقیقت مطلق کے جس تصور سے آگاہی ہوتی ہے، وہ اقبال کے الفاظ میں یہ ہے

"ہم زندگی کے قدرتی پہلو کاظم بردارِ راستہ میں سے حاصل کر سکتے ہیں۔ وہ جانِ زندگی کو ایک طور پر گردانا کی حقیقت سے مختلف کرتا ہے۔ یہ علم کو حاصل ہے کیونکہ یہ ہمیں ایک گز آقا ہے۔ یہ حقیقت کی غفلت مطلق ہم پر براہِ راست مختلف کرتا ہے۔ چنانچہ فکر ہے کے حقائق اس تجربہ تک پہنچنے کا جزِ افرام کرتے ہیں کہ حقیقت کی غفلت مطلق دعا مانی ہے اور یہ کہ اس کی طرف، یہ ایک ان کی حقیقت میں تصور کر رہا ہے۔" (۲)

اس طرح اقبال کے مطابق جو اور اک اور افرام ہمیں غفلت کے دائرہ میں نہیں مل سکتا کیونکہ یہ دائرہ قیاسات اور تصورات پر مشتمل ہے، وہ ہمیں ایمانیات میں قدم رکھنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ حقیقت مطلق اپنی ماہیت میں ایسا ہے کہ اس تک رسائی کے لیے ہمیں تصورات و خیالات سے کہیں زیادہ قریب پہنچنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور وہ وسیلہ عبادت ہے۔ عبادت، آفرینندہ کاری روح کی بصیرت کا باعث ہوتی ہے اور اس بصیرت سے وہ رازِ ہماری فہم میں آتے ہیں جو حقیقتِ اوقاتی کو ہم پر مختلف کرنے لگتے ہیں۔ یہ رازِ خلی غولی قیاسات کی گرفت سے باہر رہتے ہیں۔ یہ عبادت ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ عبادت میں ہم ان کے مطلق کی بارگاہ کو کھنکھاتے ہیں اور اپنا حقیقی فہم کیے رہتے ہیں۔

"کائنات کے روشن ناک سحر میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس قنات سے عبادت ہے کہ کوئی اس کی کار کا جواب دے۔" (۳)

اور اٹائے مطلق کا دروازہ مسلسل کھٹکانے سے اس بارگاہ میں ہماری بے مرائی ہوتی ہے اور ہماری روح پر ایسے ایسے راز کھلتے ہیں جو کسی طریقہ سے ممکن نہیں۔ یہ راز اٹائے مطلق کی کمزورائی کے انسانی پرکھنے کرنے لگتے ہیں۔ مگر اقبال حقیقہ مطلق کے وجدان کا آغاز خود اپنی ذات کے وجدان سے کرتے ہیں اور اس طرح وجدان کو ہمارے عام تجربے سے قریب تر لے آتے ہیں۔ وہ ذات کے وجدان کے بعد حقیقت اور پھر حقیقت مطلق تک پہنچتے ہیں:

”اور کہا ہے؟ اقراس کا جواب یہ ہے کہ یہ محض غریبوں کی ایک سمتی ہے جن میں سے ہر ایک مل اور مل جوں کے ایک خاص درجہ اور مقام پر پہنچنے کے بعد ایک برتر غریب ہی بنتی ہے۔ لیکن وہ مقام ہے جہاں کا کائنات کس خارجی ہدایت کی طلب بھر ہونے کی بجائے انہی درجہ بندی میں غلو تکلی ہو جاتی ہے اور حقیقت اعلیٰ اس پر اپنے تمام اسرار کو حل دیتی ہے اور یوں اپنی مابینیت کے انکشاف کا راستہ دکھا دیتی ہے۔“ (۱)

اقبال کے نزدیک ذات کا وجدان وہ مطلق انفرادی قرامم کرتا ہے جو عقلیں اور تجربے کے طریقہ حقیقت سے اپنا راستہ الگ کرتا ہے۔ یہ راستہ چڑھائی میں بیچ دہر اور مشکل ہے لیکن اشیاء کی اسما کی مابینیت کے برابر راستہ انکشاف تک ہمیں لے جانے کی امید رکھتا ہے۔ یہ ہمارے لیے خدا کا وجدان حق و قیاس کے بجائے ایک حقیقی امکان بنا دیتا ہے۔ ہم اس طرح وجدان کے ذریعے اپنی استقامت اور طرقت سے گزر کر ذات باری تعالیٰ تک پہنچ سکتے ہیں۔

خودی کو کر بلکہ اتکا کہ ہر نگاہ سے پہلے

خدا بندے سے خود چوھے تا تجری رضا کیا ہے (۲)

اقبال ہم سے بار بار یہ اپنی کرتے ہیں کہ خود اپنی ذات سے جداگت، خود دی اور لگا دیں کہ اس طرح ذات کی حقیقت، اختیار اور معاد کے اثبات تک پہنچنا ممکن ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہمارے لیے وجود باری تعالیٰ کے اثبات اور اس کی مابینیت کے اور ایک کی راہ بھی مسدود کر دیتا ہے۔ (۳)

یوں اقبال کا تصور وجدان بھی ان کے فلسفہ غریبوں ہی کے ساتھ وابستہ ہے۔ بقول ضیاء مہدی اجماع ”وجدان ذات کا عرفان اور ذات سے وصال ہے۔“ (۴) اقبال کے نزدیک اسی عرفان کے بجائے حق ہیں۔ اور وہ اس کی پہلی منزل انسان کی اپنی ذات کے عرفان کو قرار دیتے ہیں اور پھر بھی عرفان ذات الہی کے وجدان کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ اور ذات الہی کا عرفان محض حسی اور ایک فی مطلق محض سے نہیں ہو سکتا۔ اور ایک اور عقل کوہ وجود کا طواف کرتے رہتے ہیں لیکن حرم ذات میں داخل نہیں ہو سکتے۔ عقل دروازہ جب تک وجدان سے ہم آغوش نہ ہو وہ حقیقت کو نہیں پہنچتی یہ وجدان ہی ہے جس سے ظاہر و مکنون کی وحدت کا اور ایک ہوتا ہے۔ یہ ایسا ہیضہ اشیاء کے باطن سے ہم آہنگ ہو کر انہیں پہچان لینا ہے اور انہیں خارج سے

انجمن ترجمان اسلام، ص ۱۳۷

نور الیوم، اقبال، ص ۱۳۷

۳۔ حضرت مسیح اور اقبال کی روحانیت، ص ۱۳۷

۴۔ مہدی اجماع، ”اقبال کی حسی و عقلی کاظمیہ مشہور، اقبالیت، ضیاء مہدی اجماع، ص ۱۳۷

ان کا مشاہدہ نہیں کرتا۔

اسی وجہ ان کو صوفیائے اسلام نے مشفق، عرفان، معرفت اور کشف کے نام سے ایک روحانی واردات اور نفسی کیفیت کے طور پر محسوس کیا اور اقبال نے اسی روحانی واردات کو حقیقتِ اصلہ تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا۔ طلبات میں وقوفِ مذہبی، وقوفِ روحانی اور وجدان کے نام سے نہ صرف فلسفہ بلکہ قرآن و حدیث کے ذریعے اس کا ثبات کیا اور اس میں تہذیب و تمدن اور نظریہ حیات کا ہر چہ رد کیا جس کے مطابق مادے کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں اور حواس کے علاوہ کوئی ذریعہ علم نہیں، لہذا مابعد الطبیعیات اور حقیقتِ مطلقہ علم ممکن نہیں۔ اقبال نے بتایا کہ محض عقل اور حواس ہی علم کے ذرائع نہیں بلکہ اس سے آگے ایک نئے وجدان بھی ہے اور وہ حقیقت وجدان ہی حقیقتِ مطلقہ کی پکیان کا اصل ذریعہ ہے اور وجدان کے ذریعے مذہبی حقائق اور حقیقتِ اولیٰ کا ادراک، اثبات کیا جاسکتا ہے۔ غلیظ عبدالحکیم نے اسی جانب اشارہ کیا ہے:

”حس تہذیب و تمدن اور نظریہ حیات کے نکات نے دلوں میں یہ بات غور کی کہ مادے کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں اور حواس کے باوجود کوئی دوسرا ذریعہ علم نہیں۔ یہ قیود نظریہ حیات میں کے خلاف اقبال نے جہاد کیا۔ اس کے مقابلے میں اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ کائنات ظہورِ حیات ہے اور حیات کی مابین اس نفس کی حقیقی اور عقلی کوششوں کے مظاہر ہیں۔ مظاہر کو عقل انسانی کلی زندگی کی خاطر ظہور کے نقطہ نظر سے سمجھتی ہے لیکن اس جزوِ ظہور کو سمجھنے والوں خود وہم کی کوئی گڑبگڑ نہیں۔ زندگی کا ہر بخود اور اختیار ہے اور اس کا عمل بھی مسلسل اس زندگی کے وجدان کو جو نفس کو برادرِ راستہ حاصل ہوتا ہے۔ عقل کہتی ہے۔ بالفاظِ دیگر عقل زندگی کی اصل ہے۔“ (۱)

سائنس، علم و ادراک کو تجربہ اور حواس کے دائرے تک محدود کرتی ہے اور یہی مادے تک ہی محدود ہو کر رہ جاتی ہے اور پھر اس مادییت پسندی اور میکینکیت کے دائرے روحانیت و مہربانیت اور حقیقتِ مطلقہ کے انکار سے جا ملتے ہیں۔ فلسفہ بھی صرف کلیات و تعمیمات پر اکتفا کرتا ہے۔ (۲) یہ بھی عقلی تلاش کا نام ہے۔ یہ عام زبان و مکان ہی کو تجربہ بات کے سامنے قرار دیتا ہے اور اس کے نزدیک اس سے آگے تجربہ ہی کی کوئی سطح نہیں، لہذا مابعد الطبیعیات کا وجود نہیں اور مابعد الطبیعیات ممکن نہیں۔ قیامت ذاتِ انجلی بھی ناممکن ہے۔ اقبال کا قصور وجدان نہیں سائنس اور فلسفیانہ خیالات کے خلاف ایک ذریعہ و اصل ہے۔ جس کے ذریعے اقبال مابعد الطبیعیات کے ثبات کی راہ ہموار کرتے ہیں جو بلا غرض بھی مستحکمات اور راستہ ہادیِ حقانی کے پر ایمان و اچانک تک لی جاتی ہے۔ ڈاکٹر حضرت حسن انور نے درست لکھا ہے کہ:

”زبان و مکان جنہیں کائنات نے مادے تجربہ بات کے سامنے قرار دیا تھا، چہ عظیم میں سکھائی اور مجھ میں نہیں ہیں۔ اس کا عظیم نفسِ قدوس میں سامنے ڈاکے کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کائنات نے علم کو جس عام ”مکانی و مادی“ تجربے کی سطح تک محدود کیا تھا، اس کے علاوہ بھی تجربہ کی دوسری سطحیں ہو سکتی ہیں۔ یہ ایک مابعد الطبیعیات ممکن نہیں ہے اگر عام تجربہ ہی تجربہ کی واحد اور آخری سطح قرار پائے لیکن اگر تجربے کی ایسی

سلیس ممکن ہیں۔ غرض کہ انہی دو مقامی حقیقتات سے آزاد "حقیقت کی لغت" کا پیشکش کرتی ہیں تو کہیں اور ایسا تصدیقاً ممکن نہیں ہے۔ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ تجربہ کی عام سطح سے باہر تو یہی ایک سطح ہے جو وہائی تجربے کی سطح ہے۔ وہائی تجربہ ایک خاص تجربہ ہے جو ہماری مثال آپ ہے اور غرضی طور پر دوسرے تجربوں سے مختلف ہے جو دواراک ہے دیگر۔ وہاں میں ہم غرضاً دواراک کی حدود سے باہر چلے جاتے ہیں۔ وہاں ہم پر ایک ایسی حقیقت ٹھکتا کرتا ہے جو تو دواراک کی گرفت میں آتی ہے نہ فری (۱)۔

لہذا جب فکر دواراک، نظریہ اور محض جی تجربہ مذہبی صداقتوں اور حقیقت مطلقہ کا دواراک کرنے میں ناکام ہو جاتے ہیں تو اقبال ان ہی صداقتوں کا اثبات کرنا چاہتے ہیں کیونکہ عقل (اکثر مشرت حسن امور):

"ساقبل کا فلسفہ غرضی طور پر مذہبی ہے، ان کے لیے مذہبی صداقتیں ہی بنیادی ہیں اور ان میں امید رکھنی چاہی"۔ (۲)

اقبال انہی مذہبی صداقتوں کے اثبات کے لیے وہاں کی نگاہ غرضی کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ سستی مطلق کے وجود اور اس کی حقیقت کا دواراک وہاں کے ذریعے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح، اقبال نے ادویت، میکائیت، عقل، عقل اور جی تجربہ کی بنیاد پر استوار ہونے والی دیریت کے خلاف وہاں کو اثبات ذات، باری تعالیٰ اور مذہبی صداقتوں کے اثبات کا ذریعہ ثابت کر کے، دین اسلام اور اسلامی فلسفہ کی عقلی قدر و خدمت اہم دی ہے۔ لیکن ہجرت ہے کہ کہو لوگ اسے اقبال کی عقلی قرار دیتے ہیں اور وہاں کی حقیقت کے بارے میں مشکوک ہیں۔ لہذا اطلاق امر عقلی سمجھتے ہیں:

"اقبال کے مطالعہ کی دوسری عقلی یہ ہے کہ انھوں نے مذہبی عقاید بالخصوص ادویت باری تعالیٰ کے دواراک کا مستحضر ذریعہ

روحانی وہاں یعنی مذہبی تجربہ کا قرار دیا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ روحانی وہاں کوئی چیز نہیں۔ ہو سکتا ہے مذہبی لوگوں

نے اس مسئلے میں جو تجربہ ہے جان کیے ہیں وہ صداقت پر مبنی ہیں لیکن یہ بھی تو ممکن ہے کہ اس میں حس اور دہم کی

کارروائی ہو اس میں سچے شیطانی کا بھی امکان ہے۔ ان امکانات کو اقبال نے بھی تسلیم کیا ہے۔ لہذا دلائل کافی

نے نکھارے کہ صوفیاء کے اہماء دین میں جھٹ نہیں ہیں۔ ان میں نفس کی دوسرا انگیزی اور شیطانی کی طرف سے

دلی اعادی دونوں کے خطرے موجود ہیں۔ اس لیے بات وہی گج ہے خصوصاً عقلی سے ثابت ہا"۔ (۳)

وہاں کو مذہبی عقاید اور ذات باری تعالیٰ کے دواراک کا مستحضر ذریعہ مانتے ہیں اور کہہ کر اقبال کی عقلی قرار دیتا اور وہاں کی حقیقت کے بارے میں مشکوک و شبہات کا اظہار کرتا کوئی نئی بات نہیں۔ اس کے پس چودہ حقیقت اسلامی روحانیت اور تصوف کی مخالفت کا جذ بہ کار فرما ہے۔ یہ باتیں تصوف مخالف و ذہنی کی عکاسی کرتی ہیں اور ایسی باتیں وہی لوگ کرتے ہیں جنہیں تصوف کا کوئی بھی پیلو گوارا نہیں۔ یہی وہ غیر علمی رویہ ہے جس کی بنا پر سب مسلک کی جدید نسل روحانیت سے نفرت ہوئی ہمارے ہے اور شاید روحانی قوتوں میں حولی کے باعث نہ صرف اپنا دکا دکھوری ہے بلکہ تصوف جیسے علم کے بے مثال مرکز سے دور ہو کر حقیقت سے بھی دور ہوئی ہمارے ہے۔ تصوف شریعت سے الگ کوئی شے تو

۱۔ مشرت حسن امور، اکثر، اقبال کی باہر الطبیعات، ص ۳۵

۲۔ فیض ص ۱۸

۳۔ اطلاق امر عقلی، مطالعات اقبال، ص ۱۱۵

نہیں۔ بے شمار صوفیاء کے نزدیک تصوف نام ہی شریعت پر چلنے اور اس کی پابندی کرنے کا ہے۔ (۱) حضرت جنید جلدادنی نے ایسے تصوف کو مردہ قرار دیا ہے جو شریعت کا پابند نہیں۔ (۲) تصوف حقیقتاً مطلق سے قرب حاصل کرنے کا محض ایک اقدام اور طریقہ کار ہے جو حقیقت میں اسلام کا اصل مقصد و مآب ہے۔ وہ جان یا کشف سے ذائقہ پاری کی معرفت کے طریق کا مکمل اظہار اسلامی تصوف ہی میں ہوا ہے جیسا کہ اکثر مشریت حسن انور نے لکھا ہے:

”وہ جان سے درجہ رکرنے کا تقاضا نہیں بلکہ حقیقت اقبال سے پہلے بھی یہ دعوت دی جا چکی ہے انسانی ذہن نے اس اضافی طم سے: آسودہ ہو کر جو عقل اور مسمیٰ تجربے سے حاصل ہوا ہے، صوفیانہ تجربے کی جستجو کی ہے فکری شعور حقیقت مطلقہ کو گرفت میں لانے کا حتمی ہونا ہے لیکن اس میں ناکام رہتا ہے، اس بات کو کائنات نے پابند کر رکھا ہے۔ علم حقیقی کی یہ جاس بشارت ایک خاص قسم کے وہ جان سے بھائی جاسکتی ہے۔ صوفی کے دوسرے کے مطابق حقیقت کے مطلق یا مکمل علم کی یہ فکری آرزو صرف وہ جان ہی سے پوری ہو سکتی ہے۔“ (۳)

لہذا وہ جان کے ذریعے، حقیقت مطلقہ اور اک دراصل صوفیانہ دعوتی ہے، اس لیے وہ جان کی حیثیت تصوف طالب اطراد کی نظروں میں ٹھکنی ہے اور یہ دنیا ایک غیر ملکی روپ ہے۔ اقبال نے تو اس صوفیانہ واردات کو عقلی (ماتمی) اور فلسفیانہ (مستعار اور علمی) (تذوقی) معیار پر پرکھا ہے اور یہ دعوتی کیا ہے کہ:

”اس طریق سے حاصل ہونے والا مشاہدہ بھی انسانی فہم اور عقل سے بڑھا کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ فہم اور عقل ہو سکتا ہے۔ اس کے باقی اور صوفیانہ افق اقلیت ہونے سے کسی دوسرے تجربے کے باطنی اس کی قدر و قیمت کم نہیں ہوتی۔“ (۴)

اقبال تاریخ انسانی کے اہمائی اور خصوصیاتِ ادب کو وہ جان کی حقیقت کی کسوٹی کے طور پر پیش کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ تاریخ انسانی میں مذہبی مشاہدے کا اثر غالب رہا ہے اور اسے محض ایک وہم کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا۔ (۵)

لیکن اس کا کیا کیا کیجیے کہ تصوف کے آغاز ہی سے لے آج تک، ہر دور میں ایسے افراد موجود رہے ہیں جو تصوف کی برہات اور ہر پہلو کو بغیر سوچے سمجھے رد کر دینے کے عادی ہیں۔ آخر کیا وجہ ہے کہ ہم ایک دوسرے سے مستعدان کا عقلی کردہ ماتمی اصول تو مان لیتے ہیں۔ (چاہے یہ اصول ذاتی اصول بعد میں ملادی قرار پائے) مگر ایک مسلم صوفی کی کوئی بھی بات ماننے کو تیار نہیں۔ باقی ہر تجربہ منظور صوفیانہ تجربہ قابل قبول نہیں! اقبال اسی رویے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

۱۔ ادب اہل حق کا رویہ ہے تصوف طریقہ، ص ۵۰ اور مذہب و بھارت، ص ۶۹-۷۵

۲۔ بحر شریف، ص ۱۰۱ اقبال اور تصوف، ص ۱۰۱، بحر شریف، ص ۱۰۱

۳۔ مشرت میں حضور، ص ۱۰۱ اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۱۰۱

۴۔ تجرباتِ مگر بات اسلام، ص ۱۰۱

”میں اسے کائنات کا نظریہ آتا کہ جامع انسانی تجربے کا وہ حقیقت بان لایا جائے مگر مٹا دے کے دوسرے مراتب کو صوفیانہ اور مذہبی کمرہ بند کر دیا جائے“۔ (۱)

وہ اپنے عقلی ہیں اعلیٰ جنوں کی تدبیریں (۲)

حضرت مجدد الف ثانیؑ بھی اسی خیال کے حامی تھے آتے ہیں:

”صوفیہ کے ذریعہ علم انجمن سے مراد وہ انجمن ہے جو اس سے باہر کی طرف اعتدال کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ صوفیہ کے علم انجمن میں، مدارِ حاکم و شرف ہے اور اہل اعتدال کے علم انجمن میں، مدارِ نظریہ ہے جو گہرا اور بالکل واضح ہے۔ سچی سچ ہے کہ جو دائرے سے دور ہو اس کی طرف اعتدال کرنا صوفیہ کے لیے حد تک ہی ممکن ہے۔ اعتدال جانوں اور مدار کے لیے یہ اقبال نظری اور نظریہ ہے صوفیہ کا یقینی کشف و شہود میں داخل ہے اور دوسرے گروہ کا یقین اعتدال کی گنجی سے جس میں کل سکا۔ صوفیہ کے علم انجمن میں اعتدال کا اعلان کرنا کاہر صورت پہنچا ہے دائرے سے باہر کی طرف اعتدال کرنے پر مشفق ہے۔ وہ حقیقت کشف و شہود ہے و خلاف حکم کے علم انجمن کے جو حقیقت میں اعتدال ہے چنانچہ یہ فراتی بار یکہ آنکھوں کو یہ پوشیدہ ہے اس لیے مروجہ تہمت میں رہے ہیں اور ان میں بعض نے رسائی اور کم جوش کی باعث ان جو گہرا دہن پر جنوں نے صوفیہ کے علم انجمن کی تفسیر اس سے باہر کی طرف اعتدال کرنے سے کی ہے وہاں اعجاز و درازی ہے“۔ (۳)

صوفیانہ نے وہاں کو حقیقت انوی کے اندر اک کا ذریعہ اور طریقہ قرار دیا ہے اور اقبال بھی تصور و جہان کو مذہبی عقاید اور حقیقت عقائد کے اثبات اور ادراک کے طریق کے طور پر، مگر جن مذہب، مگر جن، یا بعد اعلیٰ حقیقت اور مفکر جن خدا کے در کے طور پر پیش کر رہے ہیں۔ اس طرح اقبال حقیقت عقائد اور مذہبی عقاید کا اثبات کر کے اور ان کے اندر اک کو ممکن قرار دے کر دراصل اسلام کی ناقابل فراموش علامت و مسماۃ ہے۔ اقبال کا تصور صرف عقاید کے انھوں نے اپنے مقصد کے حصول کی خاطر صوفیانہ ادوات یعنی اسلامی تصوف کا سہارا لیا ہے۔ لہذا صرف اس نام و جہان کو حقیقت عقائد کے ادراک کے ذریعے کے طور پر رد کرنا، اسے مشکوک قرار دینا اور غیر اسلامی و غیر شرعی طریق قرار دینا (یہ اعتدال کرتے ہوئے کہ یہ نسبی قضیہ ہے ثابت نہیں) قرین حاض نہیں۔ اگر وسیع النظری اور کھلے دل و دماغ سے انکا راقبال کا مطالعہ کیا جائے تو صاف محسوس ہوگا کہ اقبال کے تمام تصورات کی بنیاد قرآن و حدیث ہے۔ اور اقبال کے تصور و جہان کی بھی یہی کیفیت ہے: ”اقبال (آنکھ و مشرت الورد:

”اقبال کا فلسفہ بنیاداً طور پر مذہبی ہے۔ اقبال کے لیے مذہبی صداقتیں بنیادی ہیں اور ان میں ایک ہے وحشی ہیں۔ اقبال ان ہی صداقتوں کا اثبات کرنا چاہتے ہیں۔ صرف نظریہ اور محض جملہ تجربہ و دلائل ہی ان صداقتوں کا اثبات کرنے میں

۱۔ تہذیب و تمدن اسلام

۲۔ گنجینہ اقبال، اردو، ص ۷۴

۳۔ نکتہ نامہ، ج ۱، دفتر سوم، ترجمہ عالم ادبی، کاظمی، لاہور، دارالاسلامیات، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۹

ناکام رہتے ہیں کائنات کے برخلاف اقبال کو علمی و تجزیاتی حقیقت یعنی محسوسات تک محدود کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ بلکہ وہ اس سے آگے جاتے ہیں۔ ایک شاعر عقل کی حیثیت سے اپنے ذہن پر جان کے ساتھ ساتھ اسلامی اصولی کے ساتھ مزے پر دلچسپی دیتے ہیں تاکہ باری تعالیٰ کا اسرار ذات کا اس کے اختیار اور صلاح کے ساتھ راست انکشاف ہو۔ اس طرح مسیحی مطلق کے وجود اور اس کی حقیقت کو ثابت کیا جاسکتا ہے اور اس کی اہمیت کا تحقیق ہو سکتا ہے، لیکن یہ صرف ایک غیر معمولی تجربے کے ذریعے ممکن ہے جسے اقبال وہاں کا نام دیتے ہیں۔ حقیقت کو کلی طور پر گرفت میں لینا یہی حقیقت مطلق کا درجہ ہے اس کا وہاں کا مخصوص ہے۔ (۱)

اور پھر اقبال نے تو وہاں (ذوقِ سری / ذوقِ مذہبی) کو محض اسلامی تصوف کے ذریعے ہی نہیں بلکہ قرآن و حدیث سے ثابت کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہاں اور عقل کے الفاظ کا قرآن و حدیث میں ذکر کیا نہیں دیتے مگر آیات الٰہی پر جو قرآن پاک میں بار بار غور کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور رسول پاک ﷺ نے جو بار بار اللہ سے حصولِ علم اور انشاء کی حقیقت عیاں کرنے کی دعا کی ہیں، اقبال کے ذہن پر دراصل حقیقتِ اصلہ ہی کے ادراک کی جانب اشارے ہیں۔ اب سوال پیدا ہوا کہ قرآن مجید نے اللہ کی نشانیں پر بار بار غور و نگری کی دعوت دی ہے اس کا تعلق تو عقل سے ہے، وہاں، جو کہ اصولیات و اورات ہے، سے نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اقبال نے عقل اور وہاں میں تفریق نہیں کی بلکہ وہ تو وہاں کو فکر ہی کی ایک اعلیٰ قسم قرار دیتے ہیں۔ (۲)

اقبال متعدد قرآنی آیات پیش کر کے (۳) یہ نتیجہ ادا کرتے ہیں کہ قرآن مجید کے نزدیک مشاہد، فطرت کا فیاضی مقصد انسان میں اس حقیقت کا شعور اجاگر کرتا ہے جس کے لیے فطرت کو ایک آیت یا نشان قرار دیا گیا ہے۔ (۴) اس طرح اقبال عقل و فکر اور تجربے و مشاہدے کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کی اہمیت قرآن مجید سے ثابت کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اسلام نے تو مسلمانوں میں تجزیاتی روح اس دور میں پیدا کی جب خدا کی مخلوق میں سرئی کو بے وقعت سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔ (۵) کیونکہ حقیقت اپنے آپ کو اپنے مظاہرات میں عیاں کرتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ حقیقت تک رسائی کے لیے طریقہ وہاں (ذوقِ مذہبی / ذوقِ سری) کی اہمیت و ضرورت بھی یہاں کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ علم الٰہی کے سرچشمے کے طور پر مذہبی مشاہدہ تاریخی اعتبار سے اس مقصد کے لیے کبھی کبھار انسانی تجربے کی دیگر صورتوں پر فوجیت رکھتا ہے اور قرآن، جو انسانیت کی روحانی زندگی میں اختیاری رویے کو ایک لازمی امر تصور کرتا ہے انسانی تجربے کے تمام

۱۔ فطرت میں انورہ اقبال کی مباحثہ مطبوعات دہلی ۱۹۸۱

۲۔ تجزیات و فکر یا سہ اسلام، ص ۳۹

۳۔ ایضاً، ص ۳۳-۳۴

۴۔ ایضاً، ص ۳۹

۵۔ ایضاً، ص ۳۱

پہلوؤں کو برابر اہمیت دیتا ہے جس حقیقت کی علامات انسان کے ظاہر و باطن میں مختلف ہوتی رہتی ہیں۔ (۱) اقبال کے نزدیک حقیقت کو جاننے کے واسطے طریقے میں وہ حواس کے ذریعے سم سے ساتھ رکھتی ہے اور اوراک بالحواس سے اپنی علامات ہم پر مختلف کرتی ہے۔ (۲) تاہم دوسرا طریقہ حقیقت سے براہ راست تعلق کا ہے جس میں وہ دائرے اندرون میں ہم پر اپنا انکشاف کرتی ہے۔ (۳) اسی دوسرے طریقے کو اقبال باطنی احوال یا بصیرت کہتے ہیں اور حقیقت مطلق کو براہ راست پہچاننے کی یہ بصیرت انبیاء و صابریں، اصفیائیں اور یقین والوں کو نصیب ہوتی ہے۔ قرآن مجید نے متعدد مقامات پر، اسی جانب بڑے لطیف اشارے کیے ہیں:

”اور یہ دولت نہیں ملتی مگر صابریں کو اور اسے نہیں پاتا مگر بڑے نصیب والا۔“ (۴)

نیز

”اور زمین میں نکلتا ہوں میں مگر یقین والوں کو اور خود تم میں تو کیا تمہیں سوجھتا نہیں۔“ (۵)

انسان کا ناسخ میں کھری لٹھ کی بے شمار نکلتوں پر مسلسل نور و فکر کے ذریعے وہ باطنی قوت حاصل کر لیتا ہے جو اسے معرفت الٰہی کی منزل تک لے جاتی ہے۔ اسلامی تصوف کی ساری تاریخ اسی سنگ و دو سے عبارت ہے۔ تصوف میں اسی وہدائی بصیرت کے لیے معرفت، شغف اور یقین ایسی ہی اصطلاحات استعمال ہیں۔ اقبال نے تصوف کی یہ اصطلاحات اور ان کی تفاسیل موجودہ استعمال نہیں کیں۔ سب سے اہم اور بڑی وجہ یہ ہے کہ علامہ کے غلط فہم اوراک بالحواس کے دائرے کے اسیر ہیں۔ اقبال ان کو صرف عمومی تصور تخلیق کرتے ہیں۔ (۶) جمہور صوفیاء کا مسلک یہ ہے کہ معرفت ظہر کا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔ (۷) اسی طرح کہا گیا ہے کہ اشیاء کا ظاہر کاظم، علم ہے اور اس کے باطن کاظم معرفت ہے۔ (۸) علامہ جابی فرماتے ہیں:

”اظہر قاتی کی ذات جہتات کو تحصیل کے ساتھ جاننا معرفت الٰہی ہے۔“ (۹)

اسی طرح امام لڑائی کہتے ہیں کہ:

۱۔ تہذیبات گریہ اسلام میں

۲۔ ایذا

۳۔ ایذا

صدر آفرین، ص ۴۵

۵۔ ایذا، ص ۵۱

۶۔ مکتبہ اشاعت اقبال سے کاظم میں ص ۷۷

۷۔ مکتبہ اشاعت اقبال، ”صوفی کا تصور اظہر“ مشورۃ نثر قرآن مجید، ص ۱۷۹-۱۸۰

۸۔ ایذا، ص ۴۰

۹۔ مکتبہ اشاعت اقبال، ”تہذیبات گریہ اسلام“، ص ۴۷

”صرف غیریہ کی نسبت، بطور مشابہہ اور واسطی کے مستطابہ کا کام ہے۔“ (۱)

نام غمرانی اور انہی عربی لفظوں سے کہ اصل صرف حاصل نہیں کر سکتی۔ البتہ اصل صرفت ہی سکتی ہے۔ یعنی اگر اللہ تعالیٰ کی بارگاہ قدس سے صرف الہی امور و عظیم انسان پر نازل ہو تو اصل اس کو برداشت کر سکتی ہے اور اسے سمجھ سکتی ہے جس کا صرف یہی کام ہے۔ وہ وہاں دہران کی راہ سے صرف الہی تک نہیں پہنچ سکتی۔ (۲) انہی عربی ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ انسان اپنی دہرانی صلاحیتوں سے جتنا کچھ حاصل کر سکتا ہے۔ جس اس کے اور اک سے عاجز ہے۔ انسان اپنی اصل کی تقلید کرتا ہے جو طووس کی طرح حادث ہے۔ لہذا قوی حسی کے وسیلے سے اصل نے جو علوم اور خبر و آگہی حاصل کی ہے، وہ انہی اور غیر اطمینان بخش ہے۔ (۳)

اقبال کے خیالات میں یہی ہیں۔ ان کے نزدیک بھی صرف نظریہ حسی تجربہ اور اصل، حقیقت و حقیقہ کی صرف حاصل کرنے میں کام رہتے ہیں اور اس بنیاد پر بالحد اطمینان اور خدا کا انکار کر دیا جاتا ہے۔ لہذا اقبال طم کو طم اور تجربی حقیقت یعنی محسوسات تک محدود کرنے پر چار ٹکڑے۔ وہ اس سے آگے جاتے ہیں اور جانتے ہیں کہ وہ جان کے طریقی سے حقیقہ و حقیقہ اور مذہب کی حاکمیت تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے اور یہ مذہبی و صوفیانہ تجربہ بھی اتنا ہی قبیح اور ظم کا ہی قدر مستر اور قابلِ ستائش ہے جتنا کہ عام تجربہ ہو سکتا ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ وہ جان کی منزل تک عقل و فکر کی سیرجی کے ذریعے پہنچا جا سکتا ہے۔ مگر حقیقہ و حقیقہ کے سچے اور براہ راست اور اک کا حصول وہ جان ہی کے ذریعے ممکن ہے، عقلی اصل اس اور اک تک نہیں پہنچ سکتی۔ اس کے لیے باطنی بصیرت کی ضرورت ہے، جو حسی اور اک سے اور ایک مذہبی تجربہ ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کے تصور وہ جان کو قرآنی تائید حاصل ہو جاتی ہے۔ قرآن جو بار بار انسان کو ستائے و نصرت کی جانب مداخلت کرتا ہے، اس کا مقصد یہی ہے کہ انسان، نصرت میں بخیر اللہ کی نشان دہی کو جو اس سے محسوس کرے اور ان کے پیچھے کا درنا و ادبی پہاڑی کو تسلیم کرے۔ لیکن قرآن پاک جہاں مختلف ظاہری حیات سے کام لے کر ان آیتوں کو بھی پر غور و فکر کرنے کا حکم دیتا ہے، وہ بار بار انہی بصیرت، باطنی و وہان، کشف و انکشاف کی طرف بھی اشارے کرتا ہے۔

یہ کتب (قرآن) میں بصیرت ہے اس کے لیے جو ان دیکھتا ہو، کان لگائے اور سمجھتا ہو۔ (۴)

کیا قرآن کو سچے نہیں یا بعض دلوں پر ان کے گلے لگے ہیں۔ (۵)

۱۔ محمد غزالی، مقام ماہیا، المصطوف، ص ۳۰، ترجمہ محمد رحمن خان، دہلی، ۱۹۸۰ء، ص ۱۸۱، مکتبہ رحمانی، انڈیا، دہلی، ۱۹۸۰ء

۲۔ اللہ کی زبان میں عربی، ”ذات صحت کتب، ترجمہ محمد طیفیل خان، دہلی، تصوف کا لفظ، ۱۹۹۹ء، ص ۹۵-۹۶

۳۔ ایضاً ص ۱۸۹

۴۔ قرآن مجید، ۵۵: ۲۷

۵۔ ایضاً ص ۲۳

ان دلوں میں پیاری ہے تو اللہ تعالیٰ نے ان کی پیاری اور بڑھائی اور ان کے لیے دردناک طرہ ہے بدلہ ان کے
بھرتے کار۔ (۱)

تو کیا دشمن میں نہ چلے کر ان کے دل ہوں میں سے گھس پاؤں میں ان سے شش قدمے کر گھس کر بھی نہیں ہوتی
بلکہ دل اندھے ہوتے ہیں جو سنوں میں ہیں۔ (۲)

بھراں کے بعد چارے دل سخت ہو گئے تو وہ چاروں کی مثل ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ سخت۔ (۳)

کوئی جس تک نہ کہ پا گیا ہے ان کے دلوں پر جو دکھاتے ہیں۔ (۴)

چلک جو لوگ کافر ہو چکے ہمارے ان کو قرار دے یا نہ دے وہ ایسے نہ لائیں گے۔ سر کر دی اللہ نے ان کے دلوں
پر۔ ان کے کافروں پر اور آنکھوں پر پردہ ہے۔ (۵)

اور ہم نے اس (حضرت علیؓ) کو حکم دیا تھا۔ (۶)

(اللہ) جس کو چاہتا ہے سخت عطا فرماتا ہے اور جس کو نکت عطا ہوا ہے اس کو نیلے عطا ہوا ہے اور صرف اور اب اس
دراختل ہی کچھ سمجھتے ہیں۔ (۷)

جس کو اللہ چاہے وہ کھادے۔ کھول دے اس کا سینہ کھج مری کو۔ (۸)

ہمارے کھج کھول دیا اللہ نے مسلمانوں پر سورہ آجائے میں چاہے آپ کی طرف سے۔ (۹)

۱۔ قرآن مجید ۱۰۷

۲۔ ایضاً ۳۶:۲۲

۳۔ ایضاً ۷۴:۵

۴۔ ایضاً ۱۳:۸۳

۵۔ ایضاً ۷۶:۶

۶۔ ایضاً ۷۵:۸۸

۷۔ ایضاً ۲۶:۹

۸۔ ایضاً ۱۲۵:۶

۹۔ ایضاً ۲۴:۳۹

مہر تھوڑا دیکھا اول نے جھونکھا۔ (۱)

سو کچھا تھیں اندر بھی نہیں ہو گئی یہ دل اندر سے ہوتے ہیں جو سنوں میں ہیں۔ (۲)

کئی آدمی کی حد نہیں کہ اس سے اپنی کرے لفظ مگر اشارے سے اپنے دے کے بچے سے ڈاکے کوئی بیچ مانتے ہیں۔
بھر بچاؤ سے اس کے غم سے جو چاہے۔ (۳)

جنہوں نے صحت کی دوا سے واسطے ہم سو بھاری کے ان کو اپنی دوا میں۔ (۴)

تم نہ یاد گئے ان لوگوں کو جو تھیں، کچھ ہیں لفظ اور کچھ ہیں کہ وہ بتی کریں ان سے جنہوں نے لفظ اور اس کے رسول
کچھ سے صحت کی اگرچہ وہ ان کے باپ یا بیٹے یا کچھ والے ہوں۔ یہ ہیں جن کے دلوں میں لفظ نے انہیں لکھ
فرما دیا اور اپنی طرف کی دوا سے ان کی مدد کی۔ (۵)

جن آج کا ترجمہ پیش کیا گیا ہے۔ ان میں سے اکثر نام غرضی^۱ نے اپنی کتاب احیاء العلوم میں نقلی دہدا ان اور
باطنی بصیرت پر استدلال کے طور پر پیش کی ہیں۔ (۶) اسی طرح شہداء احمدیج مہار کہ بھی لکھی ہیں، جن سے تھیں دہدا ان
اور باطنی بصیرت پر استدلال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ احمدیج مہار کہ ذیل میں پیش کی جاتی ہیں:

”رسول پاک ﷺ نے فرمایا: اولیٰ کی چار قسمیں ہیں

۱۔ صاف کیا ہوا اولیٰ جس میں نور ایمان کی روشنی ہے یہ ممکن نکال ہے۔

۲۔ جیاد اور اندھ اولیٰ دھکا لڑکا اولیٰ ہے۔

۳۔ دھول جس پر خلاف ہے اور اس کا منہ بند رکھا جاتا ہے۔ دھول لکھی کا اولیٰ ہے۔

۴۔ دھول جس میں ایمان اور خلاق دونوں ہوں۔

ایمان کی آغوش میں ایسی ہوگی جیسے صاف پانی جڑ کی نشوونما کرتا ہے اور خلاق کا اثر اس میں ایسے ہوگا جیسے پتھر
سے لہر اور آب ہو جاتا ہے۔ پس جو فیض ان دونوں میں سے بہا جائے گی وہی پانی کا گھم گایا جائے گا۔“ (۷)

۱۔ قرآن مجید، ۱۵۳

۲۔ ۱۵۳: ۲۵

۳۔ ۱۵۳: ۲۵

۴۔ ۱۵۳: ۲۵

۵۔ ۱۵۳: ۲۵

۶۔ جو غرضی نام دیا باطل علم، ج ۲، ص ۲۲۷، ص ۲۲۸، ص ۲۲۹، ص ۲۳۰

۷۔ احمدیج مہار کی کمال تصوف، ص ۱۵۳، ص ۱۵۴، ص ۱۵۵، ص ۱۵۶

”لوگوں کو رنگ لگ دیا ہے جسے پانی سے لہے کر رنگ لگتا ہے۔“ (۱)

حدیث قدسی ہے:

”میں خدا میں میں ہاں لکھا ہوں اور خدا میں میں لکھی ہوئی کے دل میں ہاں لکھا ہوں۔“ (۲)

رسول پاک ﷺ نے فرمایا: ”اگر خلی آدم کے دلوں پر شیطان کا گزر نہ ہوتا تو آسمان کے لرختے اور اسرار الٰہی انہیں دکھائی دیتے۔“ (۳)

رسول ﷺ نے فرمایا: ”ہر بندے کے دل کی درآ نگھیں جاتی ہیں جن سے وہ غیب کا اور اک کرتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے بھائی کرنا چاہتا ہے تو اس کے قلب کی دھڑکی آنگھوں کو کھول دیتا ہے تاکہ وہ ان چیزوں کو سیکھ سکے جو اس کی نگاہ پر آنگھوں سے پوشیدہ ہیں۔“ (۴)

رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ”جو شخص اپنے ظہری عمل کرے اللہ تعالیٰ اس کو وہ علم عطا کرتا ہے جو اس کو حاصل نہیں۔“ (۵)

جو شخص چالیس روز صبح کے وقت اللہ تعالیٰ کے ساتھ بھائی اختیار کرے اللہ تعالیٰ اس کے دل سے سختی کے خلیے اس کی زبان پر ظاہر کرتا ہے۔“ (۶)

”جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ بھائی کرنا چاہتا ہے تو اس کے لیے ایک نصیب کرنے والا اس کے دل میں کھڑا کر دیتا ہے۔“ (۷)

”مومن کا دل صاف ہوتا ہے اس میں چراغ روشن ہوتا ہے اور کافر کا دل سیاہ اور اندھا ہوتا ہے۔“ (۸)

”قلب مومن ہفت ذائقے آجالی سے بھی زیادہ اہتمام دیتا ہے۔“ (۹)

۱۔ تکتلی و تکتوۃ کمال ہیں ۷۷

۲۔ قراب الحق بہدائہ انصاف و لہریت ۷۷

۳۔ سر کمال مایا باعلوم جلد ۳ از امام فرحتی مترجم محمد حسن دہلوی ص ۱۸

۴۔ مغربی محمد محمد بن علی لڑائی ۱۱۰۰ ہجری ۱۷۰۰ م ص ۱۵

۵۔ ۱۱۰۱ ج ۳ ص ۳۱

۶۔ ۱۱۰۱ ج ۳ ص ۳۱

۷۔ ۱۱۰۱ ج ۳ ص ۳۱

۸۔ ۱۱۰۱ ج ۳ ص ۳۱

۹۔ ۱۱۰۱ ج ۳ ص ۳۱

”مومن کا دل خدا تعالیٰ کی باتوں میں ہے۔“ (۱)

”مومن کی طراست سے راستے ہو کر وہ اٹل کے کنارے سے گھٹتا ہے۔“ (۲)

”میری امت میں بغل لوگ اہام سے بگلی خریدیں، کچلے دانے ہیں اور گرائیں میں سے ہیں۔“ (۳)

حسبہ تعالیٰ ہے کہ:

”جس بندے کے دل پر شب بھاگتا ہوں کہ میرے ذکر کا تمکب اس پر غالب ہے تو اس کی جڑ سے کاٹ دیا کرتا ہوں

اور اس کا چھینس باور ہم تکام و انھیں ہوتا ہوں۔“ (۴)

ابن میں سے اکثر اعاذ بہ مبارک سے بھی امام غزالیؒ نے ”اعیاد العظمیٰ“ میں اہام کے ذریعے اور اک ذلت

باری اور محتاجہ دینیہ پر استدلال کیا ہے۔ بہت سے دوسرے صوفیاء و ملوک کی طرح اہام موصوف نے بھی انسان کی نفس و باطن

بصیرت پر بڑی جامع بحث کی ہے اور انسان کی وجدانی بصیرت کو قرآن و حدیث سے ثابت کیا ہے۔ (۵)

لہذا ایک نیک امام گرائیؒ فرماتے ہیں:

”ہو یا کا خدا تعالیٰ نے فرمایا: فَاذْكُرُوا اللّٰهَ الْوَاحِدَ الْوَحْدَ لَا شَرِيكَ لَهُ الَّذِي وَحَّدَ الْوَحْدَ لَا شَرِيكَ لَهُ الَّذِي وَحَّدَ الْوَحْدَ لَا شَرِيكَ لَهُ

موسویں وادب مایہ وادب اور جب یہ معلوم ہو چکا تو اب جاننا پڑے کہ اہل اصول علوم اہالی کی طرف راجع ہوتے

ہیں علوم عقلی کی طرف، اہل نہیں ہوتے اور کیا جہ ہے کہ کتابیں مصنفین کی نفس چڑھتے اور اہل اور اول سے بحث

نہیں کرتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اہل خوب پیلوہ کرنا چاہیے اور مفاہد و میرا و کام طاق کو تبلیغ کر کے ہر حق و کام

صحت ہائے تعالیٰ کی طرف رجوع ہونا چاہیے اور جب یہ بات حاصل ہو جاوے گی تو خدا تعالیٰ خود مشکل اور سہول اپنے

بندہ کے قلب کا ہو جاوے گا اور جب وہ سہول ہو گا تو اس پر سایہ رحمت ہو گا اور قلب میں نور چمکنے لگے گا اور سینہ کھل

جاوے گا اور سر نکلتے اس پر ظاہر ہو گا اور قلب کے سامنے سے ظاہر دور ہو جاوے گا اور امور دینیہ کے حقائق اس میں

نور ہوں گے۔“ (۶)

امام غزالیؒ مزید لکھتے ہیں:

۱۔ اعیاد العظمیٰ، جلد ۳، ص ۳۲

۲۔ ترقی کی بحوالہ اعیاد العظمیٰ، جلد ۳، ص ۳۳

۳۔ ترقی کی بحوالہ اعیاد العظمیٰ، جلد ۳، ص ۳۴

۴۔ اعیاد العظمیٰ، جلد ۳، ص ۳۵

۵۔ دیکھیں اعیاد العظمیٰ، ج ۳، ص ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱۳۵۸۔ ۱۳۵۹۔ ۱۳۶۰۔ ۱۳۶۱۔ ۱۳۶۲۔ ۱۳۶۳۔ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۵۔ ۱۳۶۶۔ ۱۳۶۷۔ ۱۳۶۸۔ ۱۳۶۹۔ ۱۳۷۰۔ ۱۳۷۱۔ ۱۳۷۲۔ ۱۳۷۳۔ ۱۳۷۴۔ ۱۳۷۵۔ ۱۳۷۶۔ ۱۳۷۷۔ ۱۳۷۸۔ ۱۳۷۹۔ ۱۳۸۰۔ ۱۳۸۱۔ ۱۳۸۲۔ ۱۳۸۳۔ ۱۳۸۴۔ ۱۳۸۵۔ ۱۳۸۶۔ ۱۳۸۷۔ ۱۳۸۸۔ ۱۳۸۹۔ ۱۳۹۰۔ ۱۳۹۱۔ ۱۳۹۲۔ ۱۳۹۳۔ ۱۳۹۴۔ ۱۳۹۵۔ ۱۳۹۶۔ ۱۳۹۷۔ ۱۳۹۸۔ ۱۳۹۹۔ ۱۴۰۰۔ ۱۴۰۱۔ ۱۴۰۲۔ ۱۴۰۳۔ ۱۴۰۴۔ ۱۴۰۵۔ ۱۴۰۶۔ ۱۴۰۷۔ ۱۴۰۸۔ ۱۴

”بندے کا کام بس یہ ہے کہ محفلِ تعلیم کے لئے اور اپنی امت کو ہر لحاظ سے کامیاب کرے اور مسجدِ اقصیٰ سے
 انکشاف کا پیشہ منظر ہر جگہ سارے ہو۔ بس انفرادی اور انفرادی امور مختلف ہو جاتا ہے اور دونوں جگہ برکات پاتا ہے۔ کچھ تعلیم
 اور نشست و خیز کتب سے ملے ہوئے بلکہ یا نشست نہ کرنے اور ملائی سے منتقل ہوئے اور اطفال و بچوں سے فارغ اہل
 ہونے اور امامت حجازی اٹھ ہونے سے پہلے کہ عبادت کا اور جاتا ہے یا نہ جاتا ہے۔“ (۱)

ان دونوں اقتباسات کے آخری جملے چاہئے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ وہ جان اور الہام کے ذریعے
 اور ایک حقیقتِ مطلقہ کے کیا معنی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کے معنی امورِ الہیہ کا بندے پر مختلف ہوتا اور اسے تاخیر الہی حاصل
 ہوتا ہے۔

پانچ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

غالب و کارِ آفریں، کار کشا، کار ساز (۲)

ظاہر ہے اللہ تعالیٰ کی چچان، اور اک اور معرفت سے یہ مراد نہیں کہ بندہ اپنی آنکھ سے اللہ تعالیٰ کا دیدار کرنے لگا
 ہے۔ اقبال بھی جب یہ کہتے ہیں کہ وہ جان کے ذریعے انسان حقیقتِ مطلقہ سے براہِ راست شاد کام ہوتا ہے۔ (۳) تو اس
 سے ان کی مراد حقیقتِ مطلقہ کا اور اک ہے نہ کہ اس کا دیدار جیسا کہ بعض اصحاب کو لگاؤ بھی ہوتی ہے۔ اور اس لگاؤ بھی کو بھی
 انہوں نے اقبال کے تصور وہ جان کو غیر اسلامی ثابت کرنے کی دلیل کے طور پر استعمال کیا ہے۔ (۴) اقبال کا روحانی بردہ بھی
 وہ جان کا تصور کوئی یا نہیں بلکہ ہے شاعرِ مسلم صوفی اور ملائے حقیقتِ مطلقہ کے اور اک کے حقیقی سرخوشی کے طور پر ابتدا ہی
 سے جان کرتے چلے آئے ہیں۔ حضرت اہلِ بیٹا کہ ”نے“ ”توبہ کشتلا چلیا مصباح“ کی تفسیر میں فرمایا کہ یہ مثال تو مومن
 اور اس کے دل کی ہے۔ (۵) علامہ ابنِ عربی نے ”لوح محفوظ کو جو قرآن پاک میں وارد ہے، مومن کا قلب کہا ہے۔ (۶)
 صوفیوں کا تو مقصد ہی، اس باطنی بصیرت کو بجا ہر دور یا صفت کے ذریعے جاگزیں کر کے قرب الہی کا حصول رہا ہے۔ کامِ لہرانی
 کے علاوہ دیگر متعدد صوفی و ملائے اپنی کتابوں میں اس حوالے سے بحث کی ہوئی ہے۔ (۷)

حضرت شاد ولی اللہؒ کہتے ہیں:

”انسان میں تین اہلک (یعنی کافر یا کلمات اور مجرمان المادہ) ہوتے ہیں۔ ایک عقل دوسرا قلب اور تیسرا حس اور

۱۔ محمد عزالی، ملام باغیاہ العلویہ، ج ۳، ص ۳۸

۲۔ مکیہ فیہ الدجال، اردو، ص ۳۳

۳۔ تجریدِ قریبات، ص ۱۷

۴۔ حق دیکھیے الحاق اس معنی، خطباتِ اقبال، ایک مطالعہ، ص ۱۳۷

۵۔ محمد عزالی، ملام باغیاہ العلویہ، ج ۳، ص ۳۸

۶۔ ایضاً

۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے توحید قرآنی، ج ۱، ص ۱۱۰

بیچیں اور اس کا احساس کے ذرائع ہیں۔“ (۱)

حضرت ابن عربی اور حضرت محمد والف ثانیؒ نے نہ صرف اس موضوع پر گراں قدر حقائق قلمبند کیے، (۲) بلکہ اپنے مشاہدات اور احوال و مقامات کا اضافہ کر کے اسے چار چاند لگا دیے۔ ابن مسکویہ اور ابن راتزی کے ہاں بھی وہ جدائی بصیرت کے اثبات پر اصرار رکھائی دیتا ہے۔ (۳) انکار الیٰ قریہاں تک کہتے ہیں کہ:

”اہل اہل اہل میں ایسی قریہ ہوتا ہے جو ایک صاف شفاف آنکھ کی طرح ہوتا ہے۔“ (۴)

اسی طرح مفسرین نے بھی وہاں کو بطور ذریعہ نظم تسلیم کیا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں:

فرض کر قرآن کا مبداء استدلال یہ ہے کہ:

۱۔ اس کے نزول کے وقت دین داری اور خدا پرستی کے جس قدر عام تصورات موجود تھے وہ نہ

صرف عقل کی آمیزش سے خالی تھے، بلکہ ان کی تمام تر بنیاد غیر عقلی تھا کہ پرآ کر ظہر کی تھی، لیکن اس نے خدا پرستی کے لیے عقلی تصور پیدا کیا۔

۲۔ اس کی ادوات کی تمام تر بنیاد عقل و فہم پر ہے اور اس خصوصیت کے ساتھ وہ کائنات کی خلقت کے مطالعے و فہم کی ادوات دیتا ہے۔

۳۔ وہ کہتا ہے، کائنات خلقت کے مطالعہ و فہم سے انسان پر تخلیق بالحق کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے لیکن وہ دیکھتا ہے کہ اس کا رخاقت ہستی کی کوئی چیز نہیں جو کسی ظہرانے ہوئے مقصد اور مصلحت سے خالی ہو کر اور کسی بالاتر قانون خلقت کے ماتحت ظہور میں نہ آئی ہو، یہاں جو چیز بھی ایجاد ہو کر نکلتی ہے ایک خاص نظم اور ترتیب کے ساتھ حکمتوں اور مصلحتوں کے حاکمیت میں بندھی ہوئی ہے۔

۴۔ وہ کہتا ہے: جب انسان ان تمام مبداء و مصالح پر غور کرے گا تو عرفان حقیقت کی راہ خود بخود اس پر کھل جائے گی اور جمل و کوری کی گرائیوں سے نجات پائے گا۔“ (۵)

مولانا ابوالکلام آزاد قرآن مجید کی انکری میں، وہاں کی ادیت و ضرورت پر قرآنی آیات ہی سے استدلال کرنے۔

۱۔ ابن عربی، حضرت، جوہر الیقین، دار الفکر، بیروت، ص ۱۷۱۔

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ابن عربیؒ کی کتب جو مباحثہ یکہ نفسی، نظم حضرت محمد والف ثانیؒ کے نکولات

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ڈاکٹر محمد علی کاظمی، ”مسلّم قلّے میں اشک قصور“، ”نور انوار“، ص ۱۷۱۔

توضیحات قرآن مجید، ص ۱۷۱۔

۴۔ سید اکبر آبادی، المصباح، ص ۱۷۱۔

۵۔ ابوالکلام آزاد، ”مبداء و مصالح“، ص ۱۷۱۔

۶۔ ابن عربی، ص ۱۷۱۔

اور کھڑے کر رکھتے تھے تو آپ کو وہاں بھی یہی محسوس ہوگا کہ قرآن کی اصل اسیرت اور اس کا نامزدی اٹھانے کا مفہود یہ ہے کہ
 مسلمات باری تعالیٰ کا انتخاب اور دل و دماغ کی گراہیوں میں اسے ادا دینا ہی ہے۔ جب یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو
 اب وہی رسالت، انسان کی عقلیت، خدا اور کائنات سے اس کا تعلق، عقل اور نظر و مشاہدہ میں جو اثر و رسوخ ہے سب
 سرانجامی مباحثہ جو غریب کا سامنا ہے، وہی ایک عقیدہ سے متحرک ہوتے ہیں اور قرآن ان کی تخریج و تفسیر
 کرتا ہے۔ قرآن میں ہمیں دانت و مسلمات باری تعالیٰ کے انتخاب کے لیے جو دلائل دیئے گئے ہیں وہ سب اچانک
 ہیں، یعنی انسانی عقل اس کا اندازہ کر سکے یا نہ کر سکے، ہر حال میں اس کا تسلیم کرتا ہے اور اس پر یقین رکھتا ہے۔ (۱)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی مزید لکھتے ہیں:

”اگرچہ یہ طمان نے قلم و خطیاتیات جدید کے انکار طار کے اقوال و کلمات سے عقل کیسے اور ان کی روشنی میں جدید
 انسان کی زبان میں اپنا مدعا ثابت کرنا چاہا ہے۔ لیکن حقائق محسوس ہوتا ہے کہ طمان نے پہلے سے قرآن و سنت کی
 اساس پر دلی کے حقائق اپنا ایک نظریہ قائم کر لیا ہے اور علوم جدیدہ کو اس کے لیے بطور ایک مٹا دے کے پیش فرما
 رہے ہیں۔“ (۲)

اس کے بعد مولانا موصوف، دینی کا قرآنی مفہوم اور دینی کو ماہرانے عقل ذریعہ علم قرآنی دلائل سے ثابت کرتے
 ہیں۔ (۳) اور اس کا تعلق عقلی وجدان سے ملاتے ہوئے بتاتے ہیں:

”قرآن ہی سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ جس طرح دار علم و ادراک عقل ہے اسی طرح قلب بھی ہے اور قلب کے
 ذریعہ جو علم حاصل ہوتا ہے اسے وجدان کہتے ہیں اور اس میں وہ دلائل عقل کے مقابلے میں ممکن اور استحکام زیادہ ہوتا
 ہے۔ عقل کا علم حصولی یعنی بالواسطہ ہوتا ہے اور قلب سے حاصل شدہ علم حصولی یعنی بالمراسلہ اور راستہ اور بالواسطہ ہوتا۔“

اور ساتھ ہی مولانا سعید احمد لکھتے ہیں:

”اب اگر کیسے کہ طمان نے جو کہ اس مسئلے میں کھڑا اور علوم جدیدہ کی روشنی میں عقل کو ثابت کرنا چاہا ہے وہ اس کے سوا
 اور کیا ہے کہ وہ اس، تجربہ اور عقل کے بارے میں اور دار علم سے برائے اور جوابات ممکن و مستحکم ہے۔“

ان دلائل و تاہمیری جوابات کی روشنی میں یہ حقیقت بلا خلاف تردید جان کی جا سکتی ہے کہ وجدان، قلبی اسیرت کشف
 اور الہام کو عقلیت حلقہ کے ادراک اور اثبات کا ذریعہ علم خود قرآن نے نصیر لایا ہے اور ماہرین ہمارے سے بھی اس کی تائید
 ہوتی ہے۔ (۴) اور اقبال کا یہ کہنا کہ وجدان، اگرچہ عقل و کفر کی ایک بلندی پر پہنچتا ہے مگر عقیدہ اوتی اور مذہبی عقیدہ کا کجی
 اور اس وقت مذہبی دوسری (وجدان) کی بجائے عقل محض کے ذریعے ممکن نہیں، اسلامی تعلیمات کے میں مطابق و قلوب
 سری یا اندراک قلبی، عقل و فکر اور کجاہری حواس سے ماہرہ ایک حقیقی تجربہ اور مستشرق، عقلی اور مستشرق ذریعہ علم ہے۔ جس کے

۱۔ سعید احمد اکبر آبادی، مسودات خطبات اقبال، ایک نظریہ، ۹

۲۔ ایضاً ص ۳۹

۳۔ ایضاً ص ۴۲-۴۳

۴۔ کیسے مثال، فیاض، ۱۹۷۹ء ص ۲۵۴

اور یہ طریقہ عقائد اور حقیقت منظر کا صحیح اور ایک حاصل کر کے انتہاست و وجود ہادی حقیقی اور مذہبی صداقتوں کی تصدیق کی منزل تک پہنچا جاسکتا ہے۔

وہدان اور کشف کے معاملہ میں دراصل ایک بل ہے اور وہ یہ کہ اگر اس کی مصداقیت کو تسلیم نہ کیا تو اس میں یہ کھلی ہوئی قدامت ہے کہ ہر ہمارے پاس نبوت کی جھنڈی کو سلجھانے کے لیے کوئی اساس باقی نہیں رہے گی۔ اللہ تعالیٰ کے لائق اور فیوض رحمت اور آثار نبوت کے مطالعہ کے مطلق دھندو جانوں میں محصور ماننا چاہئے گا اور اسی طرح اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ انسان کے ارتقاء کے روحانی کی حدود کی کیا جائے اور یہ ماننا چاہئے کہ اس کی پروا ایک خاص سطح تک ہے اس سے آگے نہیں بڑھیں ہزاروں حضرات کے عبادت کو بھلا چاہئے گا جنہوں نے ریاضت و مجاہدہ سے اس مقام تک حاصل کیا ہے۔ (۱) اور اگر اس کی مصداقیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس میں بغیر ادنیٰ اور مطلق قدامت یہ ہے کہ اس طرح نبوت کے علاوہ ایک اور مستقل پائندہ سرچشمہ علم و ادراک ایسا بھی ماننا چاہئے گا کہ جس سے براہ راست اللہ معارف ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں علم و ہمت کا خصوصی تصویری شمع ہو جاتا ہے۔ دراصل یہ افکار اس لیے ابھرا ہے کہ ہم نے کشف ودی کے نتیجہ حدود و اثر اور قیادات سے تعرض کیے بغیر دونوں کو ایک ہی اور ہد کی چیز سمجھ لیا ہے۔ (۲) حقیقت میں وہدان یا کشف کے مقابلہ میں دینی زیادہ حقیقی، زیادہ معروضی اور زیادہ لائق اعتماد ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اگر دینی و نبوت کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے تو پھر لے فیوض نبوت کے ایک نوع کا مطالعہ اور مکالمہ چاہتے ہیں ان کی کیا توجہ کی جائے گی۔ اسی طرح انسان کے روحانی ارتقاء کو غیر محدود و نامتناہی کا حامل کیونکر قرار دیا جائے گا۔ اس دونوں سوالات کا ہایت سادہ سا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ شریعت و دینی کے کھائے مکمل ہو چکے۔ (۳) لہذا اس بات میں کسی نئے مکالمہ اور مطالعہ کی ضرورت نہیں۔ اور اس کے حوالہ دینے اور گفتگو میں ایسے نظام علم و ادراک ہی کی ضرورت ہے جو صرف تقاض و تضاد کی نئی نئی صورتوں کو ایجاد سے اور ہا کر کے بلکہ سرے سے نبوت و رسالت کے اس خصوصی تصور ہی کو ختم کر دے۔ ہاں مکالمہ و مطالعہ کا ہدف سادہ کے ذاتی حالات البتہ ہو سکتے ہیں۔ (۴) یعنی اللہ تعالیٰ کسی شخص کو ختم نبوت کے باوجود ملوک و

ارجمند خلیفہ محمدی اختیار ہو چکا ہے۔ ۳۴۵

۲۔ طلبہ اقبال میں کسی کہیں کسی تاریخ کا ذکر کرتے ہیں لیکن ان کا اقبال اور طلبہ کے عمومی مطالعہ سے کبھی حقیقت سامنے آتی ہے کہ وہدان اور دینی نبوت میں فرق و مارکتے ہیں۔ اقبال کے طلبہ میں کشف (وہدان) اور دینی نبوت کے متنی میں یکسانیت دکھائی دے کر کا بڑا سبب طلبہ کے معرکہ میں کے ذریعہ کرتے ہیں جنہوں نے ترجمہ کرتے ہوئے وہدان، کشف، الہام، دینی، قلوب غلامی، قلوب سوزی۔ روحانی ترجمہ اور باطنی ترجمہ کے الفاظ کے سوچ کر کل کا خاص خیال نہیں رکھا۔

۳۔ اقبال عقیدہ ختم نبوت پر کمال بخیر رکھتے ہیں۔ تحصیل کے لیے لکھتے ہوئے علامہ اقبال اور کشف، الہامیت، ازہر حقیقہ خاتمہ اہل بیت، عالمی مجلس اہل ختم نبوت، ۲۰۰۵ء۔

۴۔ اقبال نے وہدان (کشف، لکھنؤ سری) کی خصوصیت میں ایک ہم خصوصیت کی یعنی اس کی انفرادیت بتائی ہے۔ اس خصوصیت کی بناء پر وہدان اور دینی نبوت میں فرق کیا جاسکتا ہے۔

معرفت کی راہوں پر ثابت قدم رکھنے کے لیے اور اس کی تسکین و طمانیت کی خاطر اب بھی مشرقی تہذیب و کلام سے ہر وہ نہ کر سکتا ہے۔ یا حیرت انگیز الفاظ اب بھی یہ یقین ممکن ہے کہ ارتقائے روحانی کا سلسلہ بظاہر کسی روک ٹوک کے کسی شخص کے ذاتی اعمال کی حد تک جاری رہے اور اس کے قرب و حضور کی رفتار کی طلب حق کے قلب پر انوار و تجلیات بکھیرتی رہے۔ لیکن کشف و الہام کی یہ صورت وہاں تک صحت اور امتداد کا تعلق ہے نہ صرف وحی سے کم و نہ ہی کہ ہے کی۔ بلکہ اس کی بنا پر کسی لغتی اجتہاد کی تخلیق بھی جائز نہیں تا آنکہ اصولی اجتہاد اور اولیٰ اجتہاد سے اس کی تائید و توثیق کا سامان مہیا نہ کر لیا جائے۔ اور اعلیٰ حق صوفیائے اس سے زیادہ کشف کی امیدوں کو کبھی تسلیم بھی نہیں کیا۔ (۱) اور اقبال بھی وہاں تک کشف و حقیقت مطلقہ اور مذہبی حقائق تک رسائی اور اوراک ہی کا انفرادی و رتبہ علم سمجھتے ہیں۔ وہ اسے شرعی اصولوں اور عقاید و عبادات پر قیاس قرار نہیں دیتے اور نہ ہی اسے لغتی اجتہاد کا نافذ قرار دیتے ہیں۔ وہ وحی اور اصولی اجتہاد میں واضح فرق روا رکھتے ہیں۔ (۲) اس کے ساتھ ساتھ اقبال نے وہاں میں اقلیت کے شیعیان کو بھی تسلیم کیا ہے۔ حضرت محمدؐ ثالثؑ دینی بھی اسے تسلیم کرتے اور کہتے ہیں کہ صوفیاء کے الہامات و وحی میں جہت نہیں (۳)

اصل بات یہ ہے کہ صوفیائے حق اور اقبال کے نزدیک وہاں حقیقت مطلقہ اور عقاید مذہبی کے اوراک اور حق یقین تک کا ایک طریق کار ہے جو عقلی برہنہ حقیقت ہے اور جہاں فکر و استدلال کی حدیں ختم ہو جاتی ہیں، مطلقہ نفسیات، سائنس اور مطلق تجویز و اہل دین ہیں اور عمومی تجربے کے تو گر جو اس ناکام ہو کر وجود باری تعالیٰ اور مذہب کا انکار کر دیتے ہیں، وہاں وہاں ہی حقیقت اولیٰ اور مذہبی عقاید کے اوراک اور یقین کا ذریعہ بنتا ہے۔ کیونکہ۔

طریق صعب یقین ان سے ہو نہیں سکتا

فریب گرچہ ہیں رازی کے نکھوتے ہائے وحقی (۴)

اس طرح وہاں دینی عقاید اور عبادات و معاملات کو، جو قرآن و سنت سے ثابت شدہ ہیں، پر کھنے کا کوئی ذریعہ نہیں۔ عقاید و عبادات کے معاملے میں تو خصوصاً ہی جہت ہوگی۔ وہاں تو عقل و حواس کے اسیر باویت پسندوں کے افکار مابعد الطبیعیات، افکار مذہب اور افکار وجود باری تعالیٰ کے استدلال کا مسکت جواب ہے جو انھیں یہ بتاتا ہے کہ عقل، فکر اور حواس کے عام تجربے کی سزا ہے بلکہ بھی علم کی ایک سزا ہے۔ اگر ہماری ناقص عقل، مذہبی حقائق اور وجود باری تعالیٰ کا انکار نہیں کر سکتی تو یہاں بات ختم نہیں ہو جاتی بلکہ عقل، فکر اور عام تجربے سے دیرا تجربے کی اور سطیوں بھی ہیں، جنھیں دریافت کر کے انسان مذہبی عقاید اور حقیقت مطلقہ کے اہمیت کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔

۱۔ محمد طیف عدنی، عقاید مذہبی، ص ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹

۲۔ ترجمہ گزشتہ باب ص ۱۵۲، ۱۵۳

۳۔ نکو باعدیام، دینی، دکتر ذوالحضر، عالم دین، ج ۱، ص ۲۴، ۲۵

۴۔ نکو باعدیام، ص ۲۵

عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۱)

اور قول اکبر الہ آبادی۔

قول میں تو آتا ہے مجھ میں نہیں آتا
بس جان گیا میں تری پہچان کیا ہے

یا بقول میر درد۔

ارض و سما کہاں میری رحمت کو پائے
میرا ہی دل ہے وہ کہ جہاں تو سائے

اور جب انسان دو جہان کے ذریعے دو جہاد میں تھائی اور ذہنی جہاد کے اثبات اور یقین کی سطح تک پہنچ جائے گا تو ظاہر ہے کہ اسے یہ یقین بھی حاصل ہو جائے گا کہ اللہ کے احکام، مذہبی عقاید، عبادات اور معاملات کے سلسلے میں قرآن و حدیث اور فقہی اجتہاد ہی نفس ہیں۔ نہ کہ ذاتی وجدان۔ اگر یہ نکتہ سمجھ میں آ جائے تو دو جہان یعنی باطنی تجربہ اور حصول کی حقیقت بھی سامنے آ جاتی ہے اور اگر اس حقیقت کو سمجھ لینے کے بعد بھی باطنی مشاہدات اور دو جہان کی حقیقت کا افکار کیا جائے تو اسے انتہائی فکر و نظر کے سوا اور کیا کیا جا سکتا ہے۔ دراصل روحانی تجربے پر قدیم زمانے ہی سے شکوک و شبہات کا اعتبار ہوتا رہا ہے اور اعلیٰ فکر و نظر ان کے جوابات بھی دیتے رہے ہیں۔ مولانا فاضل نعمانی نے اس جانب بڑے دلچسپ انداز میں اشارہ کیا ہے:

”کما برضاں کہ جس پر شہید ہوا گا کہ انسان کو جو ادراک ہوتا ہے وہ صرف حواس کے ذریعے ہوتا ہے یہ ممکن حاصل ہے کہ حواس عقل ہو جائیں اور دل کے ذریعے سے ادراک ہو، دل عقلی عقلی ادراک نہیں دہر ہوگی تو اس کا ادراک انھیں جی ویں پر حصر ہوا گا جو وہی فلسفے اس کے سامنے پیش کیے ہوں۔ امام (غفرلہ) صاحب اس شبہ سے بے غفر نہ تھے انھوں نے امیہ المصنوع (جلد دوم) پر چاروں ائمہ اشراف میں یہ حال لکھی (میں خود اس شبہ کو ذکر کیا ہے۔ لیکن اس شبہ کا جواب عقل نہیں دال ہے۔ امام صاحب یہ کہہ کر وہ گئے کہ یہ اس وقت کے اثبات ہیں جن کے ظاہر کرنے کی صلیح معاملات میں اجازت نہیں۔“ (۲)

مولانا شبلی نعمانی خود بھی دو جہان اور باطنی ادراک پر کامل یقین رکھتے ہیں۔ لہذا وہ رقمطراز ہیں:

”یہ مسئلہ کہ حواس ظاہری کے سوا ادراک کا کوئی اور ذریعہ بھی ہے، بہت قدیم زمانے سے ایک بڑا گروہ مانع آتا ہے۔ حکماء اشراف جن کا سرخیل ملاحظہ فرمائیں، مسئلے کے قائل تھے اور اسی لحاظ سے وہ فرقوں سے ممتاز تھے جو یہ سے بڑھ کر کون باہر سے ہو سکتا ہے، امام راہی بھی ایک گروہ موجود ہے جو روحانی ادراک کا قائل ہے اور اس پر بکثرت

یعنی روحانی کے قلب سے مشہور ہے۔ اس کا ہر اس خیال کی اصلیت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ہم اس کو اس کا تجربہ نہیں ہو سکتے ہیں یہ اس کے کہنے پر موقوف نہیں۔ اربابِ حال نے پہلے ہی کہا ہے۔

اولیٰ میں بادِ معانی خیزا نہ مکنی

بہر حال تصنیفِ قلب سے اس قسم کا ادراک ہو سکتا ہے اور داتا ہے۔ (۱)

تاریخ شاہد ہے کہ علومِ دہان کے ارتقاء میں وہ دہان و دہس کا جو عظیم حصہ ہے۔ وہ صوفی و کبریتی پر مشتمل مقدمات کا نہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ اگر دہان کو ہر دہانے ایک دانہ اکڑ بغیر کسی قصد و ارادہ اور قریب موضوع و مضمون کے سنا دہان پر خود بخود چٹکے اور علم و ادراک کا طغوان پڑے ہیں۔ اور موجودہ دور کے علمی رجحانات کا اگر جائزہ لیا جائے تو یہ صاف دکھائی دیتا ہے کہ سائنس سے پیدا شدہ موضوعات کا علم اب فوت رہا ہے۔ اور علم و ادراک کو جو ان لوگوں نے حمایت و توجہ کے سحر و جگہ زعماء میں محصور رکھ دیا تھا۔ اس کے خلاف اب اپنا جاسا دہل ملی حقوق میں درخشا ہونے لگا ہے۔ اور پڑھے لکھے اور ذوق سے آشنا حضرات بغیر کسی جھجک اور تامل کے اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ جہاں استغراق کے قاعدے بھیا را وال دیتے ہیں اور گرد و استدلال کا بھپ دہاں تھک کر بیٹھ جاتا ہے وہاں اکڑ و دہان کی تیز رفتاریاں ایک ہی جست میں حقائق و مسامد کو پا لینے میں کامیاب ہو جاتی ہیں۔ (۲) مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ آج بھی خود اس مسئلہ میں تصوف کے مخالفین (۳) اور باطنی تجربہ و دہان کے شاکی موجود ہیں تو دوسری طرف غیر اقوام میں بھی بدعت پسندوں اور اہل انتہا ہاری قتالی اور مذہب کے متحرین کی کی ٹھٹھیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ قصب کے دائرے سے باہر رو کر آواز ان غورو گر کے بعد کوئی شخص بھی اس حقیقت کا انکار نہیں کر سکتا کہ جس طرح حیات سے آگے ہم و شعور کا ایک عالم ہے اسی طرح اس کے آگے ایک عالم دہان کا بھی ہے اور اس سے بھی آگے ایک عالم نہت کا ہے۔ مظہر ان میں باہمی ربط و اتصال کی نوعیت کا ہے۔ اقبال نے دہان کے مباحث کے ذریعے اس عقدے کو حل کرنے کی بے مثال سعی کی ہے۔ اور اس کی اہمیت و ضرورت بھانے کے ساتھ ساتھ اس کی تنقید و تحقیق کے مسلسل عمل پر بھی زور دیا ہے۔ (۴) اب سچے مسئلہ کے اعلیٰ علم حضرات کا یہ کام فریضہ بنتا ہے کہ وہ دہان کی حقیقت کو کھلے دل سے تسلیم کرتے ہوئے اس کی اہمیت و ضرورت کو سمجھیں اور اس کی تنقید و تحقیق کا مکمل انجام دیں۔ اس کے لیے ہمیں غارتی فوجا کے ساتھ ساتھ دہان و دہس کی طرف متوجہ ہونا ہو گا اور یہ محسوس کرنا ہو گا کہ یہ بھی ایک عالم ہے اور علم دہان کی جگہ دور کا ایک چٹ اور نصب العین ہے۔ اور اس واقعہ ہے کہ

(۱) مثنوی انصافی، ج ۱، صفحہ ۱۴۴

(۲) محمد حنیف ندوی، مکتبہ اسلامیہ، ص ۳۸

(۳) یعنی نئی جنالی باتوں میں اگر ایمان حق کے اعلیٰ تصوف کی مخالفت کرنے والے۔ اور تصوف کے نام پر نکالے گئے چٹکے والے اور یہ اور بات اور مسامد اختیار کرنے والوں کی تو جلی خالصہ و فہم کی جانے کم ہے۔

(۴) تنقید و مکرر، ج ۱، ص ۱۵۶

لہس، دلقب کے ان حضرات پر غور کیا جائے اور ان کا نام دھاکن پر لگا، ڈالنی جائے تو خود ہمارے اندر موجو ہیں۔ شاعری کے علاوہ بالخصوص خطبات میں اقبال کا سارا فلسفہ و ہدایہ ان کے اثبات کے حوالے سے اجماعی نکات کے گرد گھومتا دکھائی دیتا ہے۔

فکر اقبال کی روشنی میں دہدایہ میں شائد ارقوت کی بازیافت وقت کا اہم نکتہ خاص ہے۔ اس کے ذریعے سستہ سلسلہ نہ صرف روحانی بالیدگی اور لامتناہی روحانی قوتیں حاصل کر کے اپنی رضا کو ظہور میں لانا کا راستہ کھلتی ہے بلکہ مذہب اور جوہر باری تعالیٰ کے متحرکین پر اس ذریعہ و علم کی حیثیت ثابت کر کے مادی کے ذریعے انھیں مذہبی صداقتوں اور اثبات و جوہر باری تعالیٰ کے ادراک کی منزل تک پہنچنے میں مدد دے سکتی ہے۔ یوں تخلیق کا اہم اور لازمی فریضہ بطریق احسن پورا ہوتا ہے گا اور یقیناً سچی و حاصل بھی قرار نہیں پائے گا۔



زمان و مکان

علامہ اقبال کے خطبات کا دارِ بحث مسیحی باری تعالیٰ کا ہی اثبات ہے اور وہی اس ساری محنت و کوشش کا حاصل۔ (۱) لہذا خطبات میں جن موضوعات اور قصودات پر بحث ہوئی ہے اُن کا تعلق بالواسطہ یا بلا واسطہ اثباتِ باری تعالیٰ اور مناسبتِ باری تعالیٰ سے ہے۔ انہیں قصودات میں ایک اہم تصور، زمان و مکان کا بھی ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان و مکان کا تصور اس قدر اہمیت کا حامل ہے کہ انہوں نے اسے مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ قرار دیا ہے۔

”مسلمانوں کی کائناتی تاریخ میں محفلِ محض ہر مذہبی حقیقت (اس اصطلاح سے ہماری مراد اعلیٰ حق ہے) دونوں کا مدعا یہ رہا ہے کہ کائناتی کو حاصل کیا جائے اور اس سے لطف اُمتداد ہوا جائے۔ زمان و مکان کا مسئلہ اس کائنات میں زندگی اور موت کا مسئلہ بن چکا ہے۔“ (۲)

خطبات کے علاوہ شاعری اور دوسری تقریریں میں بھی، اقبال نے جن دنیاوی مسئلوں پر غور کیا ہے، ان میں زمان و مکان کا سائنسی اور فلسفیانہ مسئلہ بڑا اہم ہے۔

زمان و مکان کا مسئلہ جیسا اہم ہے، ویسا ہی الجہا ہوا بھی ہے۔ (۳) لہذا ہر دور کے مشرقی و مغربی فلسفیوں نے اسے سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ قدما ورحولین نے اس موضوع پر بڑی سرگرمی سے بحثیں کی ہیں اور دور و ماضی تک اس مسئلے پر بحث و تحقیق کا سلسلہ جاری ہے۔ اس طرح زمان و مکان کی بحث فلسفہ اور انہیات کے لیے کوئی نئی چیز نہیں۔ خصوصاً اسلامی مفکرین کے لیے یہ بحث بحث سے دلچسپی کا باعث رہی ہے۔ فلسفیانہ یا طبیعی ضرورت کے علاوہ اس دلچسپی کا ایک اہم سبب یہ بھی ہے کہ قرآن مجید نے وقت کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے بار بار اس کا تذکرہ مختلف جہانوں میں کیا ہے۔ وہ ان ظاہر و باطنی بات کے آئے جانے کو اللہ تعالیٰ کی نشانیوں قرار دیتا ہے۔ ایک حدیث شریف میں ”وہر“ کو ذاتِ الہی کا سراپہ قرار دیا گیا ہے اور صفیائے مقام نے وہر کو اساتے صلی میں شامل کیا ہے۔ انہی حقائق کے پیش نظر مسلم مفکرین نے اس مسئلے میں خاص دلچسپی کا اظہار کیا اور گراں قدر مباحث کیے لیکن وہ فلسفیانہ اعتبار سے کسی فیصلے پر نہ پہنچ سکے۔ اب اگر اس ضمن میں فلسفہ اور سائنس کے جدید نظریوں کا جائزہ لیا جائے۔ (۴) تو ہمارے سامنے مختلف سوچ و چارہاں نکلتی ہیں جن سے ایک سیدھی راہ پیدا کر لیا مشکل کام ہے جس سے اقبال جیسے حقیقت آشکار و نوروی عہدہ آہہ نکلتے تھے۔

سید اشیر الدین نے درست کہا ہے کہ:

”وہ اصل اس وقت تک مسئلے کو جس طرح اقبال نے سلجھایا ہے وہ فلسفے کا ایک شاخہ رہے اور خصوصاً اسلامی فلسفے پر اس کے

۱۔ اقبال، تحلیلِ ہر مذہبی حقیقت، اساتذہ مطبوعہ دارالعلوم لاہور، ص ۱۳

۲۔ تجلہ فلسفیانہ اسلام، ص ۱۴

۳۔ مولانا محمد رفیع، بیعتِ زمان و اقبال، مطبوعہ مکتبہ شریف، ص ۴۶

۴۔ لکھیے کتاب ”زمان و مکان“ عربی (اکثر ذریعہ طریت ۱۰۰۰، سبک میل، لاہور، ۱۹۹۰ء)

اثرات: ”سے دور میں ہیں“۔ (۱)

طاسا اقبال، مشرق و مغرب کے قدیم و جدید تصور است زبان و مکان پر بحث کے دوران اردو اقوال کرتے ہوئے، انسانی زبان و مکان سے الٹی زبان و مکان تک پہنچتے ہیں۔ اور اس کا سبب الٹی کی حزل سے ہنسنے ہو کر نہ صرف مسلم قسط میں بلکہ نیا بھر کے کلاس میں ایک بلند اور منفرد مقام پر قائم ہو گئے ہیں۔ اس طرح اقبال کا تصور زبان و مکان بھی دراصل ان عقلیت پسندوں کے خلاف دلائل و دلائل ہے، جو عام تجربے ہی میں آنے والے زبان و مکان پر قناعت کر کے خدا اور مذہب کا انکار کرتے ہیں۔ جہاں ڈاکٹر بان احمد فاروقی:

”طاسا اقبال نے زبان و مکان کے تصور میں انسانی زبان و مکان اور الٹی زبان و مکان میں امتیاز برقرار رکھا ہے۔ خدا کو عقلیت پسندوں کی طرح دوائے زبان و مکان بھی نہیں کیا اور اس زبان و مکان سے حریف نہیں کیا جو شریعہ و تفسیر کی خاصیت کے حامل ہیں۔ اس طرح انھوں نے اپنے مطلق کے مقابلے کے مکان کا تصور رکھا ہے۔“ (۲)

یہی وہ بنیادی اور مرکزی نکتہ ہے کہ اقبال کا تصور زبان و مکان جس کے گرد گھومتا دکھائی دیتا ہے، لیکن زبان و مکان، انجمن عقلیت و مادیات پسند سارے تجربات کے سانچے قرار دیتے ہیں، اپنے مضمون میں سکونی اور محنت نہیں ہیں۔ کائنات نے جس عام ”مکانی زمانی“ تجربے تک علم کو محدود کیا تھا، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں لیکن زبان و مکان ہو سکتے ہیں:

حقیق کی توہم میں عصر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۳)

اور

احوال و مقامات پر موقوف ہے سب کچھ
ہر لمحہ ہے سالک کا زبان اور مکان اور (۴)

اقبال نے اپنے عالمانہ اور فلسفیانہ مباحث کے ذریعے عارضی اور تسلسلی زبان سے آگے گزیر حقیقی زبان کی نشاندہی کی ہے جو الٹی زبان ہے، اس طرح وہ انیسویں صدی کی حزل تک پہنچتے ہیں۔ اس حزل تک پہنچنے کے لیے اقبال نے جدید سائنسی انکشافات کو اپنے موقوف کے حق میں ثابت کرنے کے ساتھ ساتھ اسلامی فلسفیانہ اور صوفیانہ روایت کا سہارا بھی لیا ہے۔ مگر ان کے استدلال کی بنیاد قرآنی حیدر اور وحدت مہارک ہے۔ جس کے ذریعے وہ یقین کی اس حزل تک پہنچتے ہیں کہ

۱۔ شہرہ علیہ السلام: ”اقبال کا تصور زبان“، طاسا اقبال، اکمال، لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۹۷

۲۔ بان احمد فاروقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زبان و مکان، طاسا اقبال، لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۵۵

۳۔ طاسا اقبال، ص ۳۳۳

۴۔ طاسا اقبال، ص ۳۳۶

اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر ابھی طرح غور کریں تو ہمیں منطقی اور عارضی دوران کی تہہ میں حقیقی دوران کا پتہ ملے گا۔ جس میں پتھر، حق، مختلف ماحول کے تو اثر کا نام نہیں۔ بلکہ جس کی اصل صفت ”مستطیل حقیقی“ ہوتی ہے۔ اور اس حقیقی دوران میں زمانے الٹی موجود ہوتا ہے۔ یوں بقول سید اشیر الدین:

”تاریخ اسلام میں اقبال پہلا مفکر ہے جس نے اپنی غفلت کی طرح زمان کی حقیقت کو محسوس ہی نہیں کیا بلکہ برعکس اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر اس مسئلے پر صریح اور موضوعی، دونوں حیثیتوں سے روشنی ڈالی اور کامیاب طور پر اہمیتی دیکھ کر یوں کہل گیا“۔ (۱)

اقبال نے اپنے خطبات میں، تصور زمان و مکان کے ضمن میں، مشرق و مغرب کے تقریباً تمام قائل ذکر سائنسدانوں اور فلاسفہ کو حوالہ بنا کر ان کے افکار و نظریات پر بحث کی ہے۔ مغربی مفکرین میں انھوں نے زینہ، نیٹن، الیگزادر، آئن سٹائن اور اسی فلسفی جیکب مسلم مفکرین میں سے غزالی، ابن رشد، اشاعرہ، ابن خلدون، فقیر الدین رازوی، نصیر الدین طوسی، ابن سینا، مابہی، مسکو، یحییٰ ابن عربی، ملا ودائی اور عراقی (۲) کے نظریات پر بحث و تنقید کر کے اپنا الگ راستہ نکلنے کی کوشش کی ہے۔ پھر اقبال کا حقیقی سرچشمہ چونکہ قرآن مجید ہے، لہذا اقبال نے اس مسئلے کو بھی غیامی طور پر قرآن مجیدی کی روشنی میں سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ سید برہان احمد فاروقی نے بھی اس جانب اشارہ کیا ہے:

”قرآن مجید میں ایک تصور زمان الٹی کا بھی کیا گیا ہے جس کا ایک دن چار سال کے برابر ہے۔ علامہ اسلام نے غلطی اور اگلی نظریات زمان و مکان میں ”زمان الٹی“ کا مفہوم سمجھانے کے لیے اپنے زمانے میں جو تصورات کیے تھے ان ہی کے مطابق علامہ اقبال کو بھی یہ ضرورت پیش آئی کہ موجودہ نظریات زمان و مکان کی روشنی میں زمان الٹی کا مفہوم واضح کریں“۔ (۳)

سید برہان احمد فاروقی کے مضمون کے اس اقتباس میں، اقبال کے حوالے سے، ”قرآنی زمان الٹی“ کا مفہوم واضح کرنے کی جس ضرورت کی جانب اشارہ کیا گیا ہے، انکا راقبال بالخصوص خطبات اقبال کا محقق مطالعہ یہ حقیقت سامنے لاتا ہے کہ راقبال اس ضرورت کو پورا کرنے میں باحسن و کمال کامیاب ہوئے۔ اقبال، نہ صرف زمان و مکان الٹی کے قرآنی

۱۔ اشیر الدین سید، ”اقبال کا تصور زمان“، مطبوعہ اقبال پبلیکیشن ۱۹۶۶ء

۲۔ اقبال نے خطبات میں متعدد ہد عراقی کا ذکر کتاب ”تاریخ الاممکان فی صروف البراب، الامکان“ کے مصنف کے طور پر کیا ہے جو درست نہیں۔ حقیقی صحت سے یہ ہے کہ اس کتاب کے اصل مصنف میں القضاۃ بغدادی ہیں۔ غلطی کے لیے دیکھیے۔

۳۔ علامہ اقبال مرتبہ سید عبدالواحد بیگن، ۱۳۲۹-۱۳۳۰ھ

تسمیل خطبات اقبال مرتبہ علامہ اقبال پبلیکیشن، لاہور، ۱۹۶۶ء

نہر

۱۔ ہد قادیل زمان عربی کتابستان، انھوں ”اقبال اور عراقی“، مطبوعہ نقشبندیہ اقبال پبلیکیشن، لاہور، ۱۳۳۹ھ

۲۔ برہان احمد فاروقی، ”انکا راقبال کا تصور زمان و مکان“، مطبوعہ ”سربہ“ لاہور، ۱۹۶۶ء

تصور کے اثبات میں کامیاب ہوئے ہیں، بلکہ اسی تصور کے اثبات کے ذریعے انھوں نے حقیقت مطلقہ کا اثبات کر کے، افکار
لحد اور ابطال کو مابعد الطبیعیات، و مذہب کے تمام فلسفوں کا رد کر دیا ہے اور یوں اسلامی طبیعیات اور فلسفہ، بلکہ دیکھائے فلسفہ کی
تاریخ میں ایک نئے اور صبر سے تاب کا اضافہ کیا ہے۔ اقبال کا یہ کارنامہ صرف اسلامی طبیعیات کی عقلی جدید ہی نہیں بلکہ
اسلامی عقائد کی حقیقت کا پورا ثبوت بھی ہے۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی و قطر از ہیں

"قرآن کریم کے تصور کے معانی اس سے زیادہ اور کوئی تصور نہیں ہو سکتا کہ کائنات سوائے ایک چنے دانے نقشے کے
بیکونوں، جس کے مطابق کام ہوتا ہے۔ قرآن کی نظم کے مطابق کائنات در کائناتی ہے۔ یا ایک ہریم جلیل پائے واصل
کائنات ہے، نہ کہ ایک مکمل جج، جو اپنے خالق کے انھوں سے بہت عرصہ پہلے تخلیق ہو چکا اور اب غلامانِ ناد کے ایک
سے دہان دانے کی طرح ہر طرف پھیلی ہوئی ہے، جس پر وقت کے گزرنے کا کچھ اثر نہیں ہوتا۔ غور ہم کو وقت کے قہار کا
جو احساس ہوتا ہے اس سے اقبال نے حقیقت آخری کا ایک تصور حاصل کیا ہے جس میں اس کے نزدیک ایک ایسا خاص
دوران ہے جس میں خیال و زندگی اور مادہ ایک دوسرے سے ترکیب پا کر ایک معنوی وحدت بن جاتے ہیں۔ غرض
زمانہ یا وقت اس حقیقت آخری کا ایک اڑی جزو ہے۔" (۱)

اقبال: ابتدا ہی سے تصور زمانہ و مکان کی اہمیت سے باخبر رہے۔ اسی لیے ان کے فلسفیانہ نظام میں یہ مسئلہ ایک اہم
مقام رکھتا ہے۔ اگرچہ ان کے خطبات، خطوط اور بعض دیگر نثری مضامین میں زمانہ و مکان سے حلقہٴ باطن کے افکار کو بنیادی
حیثیت حاصل ہے، تاہم ان کی فاری اور اردو شاعری میں بھی اس مسئلے سے حلقہٴ خیالات کا بڑی خوبی سے اظہار ہوا ہے۔

"اسرار غروی" (۱۹۱۵ء) میں اقبال نے امام شافعیؒ کے قول "الوقت سيف" کے عنوان کے تحت زمانے کی
ماہیت اور اس کی اہمیت بیان کی۔ (۲) اور تھاکر دت کی گنگا ماہیت سے واقفیت حاصل ہوئی کی حاشیہ ہے۔ جس نے اس
حقیقت کی پالیہ اس نے نہ صرف زندگی کے سر بہتہ رازوں سے پردہ اٹھا دیا بلکہ "لی مع اللہ" کی بلند جوں پر سرفراز ہو گیا۔

تو کہ از اصل زمان آگم نہ

از حیثیات جاوداں آگم نہ

تا کہ در روز و شب پاشی اسیر

در وقت ازلی بیخ اللہ یاد گیر

وقت ما متکی مکان محض رہا

اقتیاد دہان و فردا کردہ

وقت ما کو ادلی و آخرتید

از خیالیاتی ضمیر ما دمید

زندگی اور دیر و پیر از زندگی است

لا فتنه الا فتنه فرسانِ نبی است (۱)

اسی نظم میں اقبال بتاتے ہیں کہ جو شخص زمانے کو بخش دے اور سات کی تعداد سے بچا ہے وہ گمراہی میں ہے اور زمانے کی حقیقت سے واقف نہیں:

اے اسیرِ دولتی و فردا در گھر در دلی خود عالمِ دیگر مگر
در بھلِ خود کجِ عقلتِ کاشفی وقتِ را منگیِ خطے چھائی
بارِ پا بچاتِ لیل و نہار کجِ تو جیوہِ طوبیٰ روزگار
ساختی آہیں دھندے رازگارِ دولتی محنتِ ہی منگیِ تاجِ باطلِ فردش (۲)

ہاں تک در (۱۹۲۳ء) کی نظم "حضرِ راز" میں اقبال یہی بات اس انداز میں کہتے ہیں:

تو اسے بچاتِ امروز و فردا سے نہ بچ

سرا آدم ہے، ضمیر کنِ فلان ہے زندگی (۳)

اقبال کے خیال میں انسانی زندگی کا الہیہ یہ ہے کہ بجائے زمان کی اصل حقیقت کو کھڑ کر زندگی کو آبدار بنانے کے انسان زمان کو تسلسلی سمجھ کر گردشِ لیل و نہار میں اسیر ہو جاتا ہے۔ (۴) "پیامِ شرق" (۱۹۲۳ء) کی نظم "نوائے وقت" (۵) اقبال کے تصورِ زمان کو نہایت عمدہ و سچے اسے میں پیش کرتی ہے:

طوبہ شد ہوا نام، انجمِ گم گمانم
در سنِ گریِ مجھ، در طوبہ گریِ جانم
در شہر و بیابانم، در کارخ و شہتانیام
من و دم و در نام، من ہمیش فراوانم
من کجِ جہاں سوزم، من جہشِ حیرانم
چاگیازی و جمودی شے زلفہا من
حکمتِ افروغ، یک جہشِ شرارِ من

۱۔ کیا ہے اقبال کا دینی مسلک؟

۲۔ ایضاً ص ۷۷۔ ۷۸

۳۔ کیا ہے اقبال کا دور؟ ص ۸۷

۴۔ کیا ہے اقبال کا دینی مسلک؟ ص ۷۷۔ ۷۸

۵۔ ایضاً ص ۷۵۔ ۷۶

انسان و جہاں اور از نقش و نگار من
 خون جگر مردان، سالان بہار من
 من آفتاب سوزانم، من روشنی و شہوانم
 آسودہ و ستارہ، این طریقہ نشا میں
 در بادۂ امروزم، کلیجہ فردا میں
 پنہاں بہ ضمیر من صد عالم رہتا میں
 صد کوکب خطاں میں، صد مہر خطرا میں
 من کسوت انسانم، چراغی جہانم
 تقدیر فصول من، تقدیر فصول تو
 تو عاشق لیلائے، من دہشت حق تو
 چوں روح رواں پاکم از چند و چگون تو
 تو راز درویش من، من راز درویش تو
 از جہاں تو بچاؤں، در جہاں تو پنہانم
 من روبرو تو منزل، من مزارع بقا حاصل
 تو ساز صد آئینے، تو گریہی ہی محفل
 آوارہ آب و گل، دریا ب مقام دل
 گنبد و ب جائے میں، اسی مقبرم ہے ساحل

از مہرچ علیہ تو سربردو عرقانم (۱)

اس نظم کی اہمیت کے پیش نظر، اس کا خلاصہ بزبان اردو، ڈاکٹر رفیع الدین صدیقی کے الفاظ میں پیش کیا جاتا

ہے:

”یہ نظم زمان کو بہت اچھی طرح پیش کرتی ہے۔ طبعیاتی وقت جہاں زمان، مکان مسلسل کی ایک سمت ہے، انسانی ہے۔ لیکن اصل زمان کو تو ان کریم نے وحدت اور کیفیت قرار دے کر تقدیر کے نام سے سمجھ لرایا ہے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو انسانیت کے تصور سے پہلے دیکھا جائے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو اتر کے تصور بندھے آواز کر دیا جائے۔ یہ وقت جو تقدیر ہے عقلی ہے نہ رگام طبعی کی جان ہے۔ یہ وقت محض یکساں آفات کا مادہ

میں ہے بلکہ اس کا برہم بالکل جداگاتہ ہے اور اس سے لے کر اور ان کی اشیا کی تخلیق ہوتی ہے۔ عقلی دقت میں وجود رکھتا معمولی (مستطیل) حرکت کی بکڑ بندوں سے آزادی کے مترادف ہے۔ حقیقت میں موجودہ کرامتیں مستطیل وقت کا لہجہ پر نور تخلیق کرتے ہیں اور یہ تخلیق بالکل آزادانہ اور غیر متعلقہ اور بدلتی ہے۔ دقت کی اس آزادی عقلی حرکت ہے جو ہم کی ساری چیزیں جدا جدا کا دار و مدار دیتا ہے۔ چنانچہ دقت انسان سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ میری اصل حقیقت کو تسلیم کرنے کے لیے تو خود اپنے اندر کچھ کرکشی تیری جان ہوں۔ میں غمور، جاہل، صبور، بڑی اور گل پر ہنگامہ چھایا ہوا ہوں۔ میں صحت کے کمالات بھی اور بے ادبی اور بے لگائی بھی رکھتا ہوں۔ نہ تپا میں یہ چٹے رنگ سے ہوتے رہتے ہیں، یہ سب میرے ہی اور لی کر گئے ہیں۔ اور نہ اور نصف میرے ہی وہ میرا آپ ہیں۔ میں ساکن بھی ہوں اور متحرک بھی۔ میرے امکانات کی کوئی حد نہیں، مگر میں ان کا کات میرے ٹیکس میں پوشیدہ ہیں۔ میں انسان کا پاس بھی ہوں اور وہاں کا ہی رہاں بھی۔ تو صرف تو ہی کر سکتا ہے لیکن تم پر بلا ضروری ہی ہوتی ہے۔ تم میں میرا راز تو تھا میں میرا راز پوشیدہ ہے۔ میں میرے شعور سے لگتا ہوں اور میرے ہی شعور میں ختم ہو جاتا ہوں کہ میرے شعور اور خصوصیت ہی ہے۔ ساری کائنات میں میرے ہی دم سے گئی فصل ہے۔ میرا کیوں اور میرا ہر جھلکا میرا ہے۔ اگر کہ تمام دل کو پا جائے تو ساری کائنات تم میں سما جاتی ہے اور میری بلندی آنکھوں سے میرے دل میں بھی طرفان دیکھتے ہیں۔" (۱)

"ہاریداس" (۱۹۳۳ء) میں، اقبال نے زمان و مکان کے فرشتے "زوران" کی زبان پر حقیقت واضح کی ہے۔

(۲) کہ ہر انسانی عمل زمان کی نشوونما سے وابستہ ہے۔ زندگی موت اور حشر سب زمان ہی کی حرکتیں ہیں۔ فرشتے انسان اور کائنات سب زمان ہی میں واقع ہیں اور زمان حقیقت مطلق کا لازمی جزو ہے:

گفت ز دو عالم جہاں را کاہرم ہم نہاں از گہم ہم ظاہرم

بست مرقدہ کا تقدیر من باقی و صامت مرقدہ تلخ من

غیر اندر شاہ من بالذکر من مرگت اندر آشیان بالذکر من

من حیات من مہاتم من نشور من حساب و دوزخ و فردوس و حور

آدم و افرشتہ و دو من است عالم شش روزہ و فرزند من است

ہر گئے کو شاخ ہی چینی منم آم مرچہ کو کی چینی منم (۲)

"ہال جبریل" (۱۹۳۵ء) کی نظم "سہ قرط" میں اقبال بتاتے ہیں کہ زندگی زمانے کے مسلسل تغیر و حرکت ہی کا

دوسرا نام ہے:

سلسلہ روز و شب عقل مر حادثات

سلسلہ روز و شب اصل حیات صمات

اردو شاعرانہ حوالہ: ڈاکٹر اقبال کا قصور زمان و مکان، دوسرے مضامین، "میں ۱۹۳۳-۱۹۳۴"

۲. لکھا ہے: اقبال، غازی، ص ۱۱۳-۱۱۴

سلسلہ روز و شب تار حرم و درگ
جس سے بھاتی ہے ذات اپنی تہائے سلاط
سلسلہ روز و شب ساز ازل کی لٹاں
جس سے دکھائی ہے ذات زیر و بم حکمت
حیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات (۱)

”الہا جبریل“ ہی کی نظم ”زمانہ“ (۲) میں اقبال طرز زمانے (وقت) سے اس کی صفات کا اظہار کرتے ہیں۔
اس نظم میں ”کامل اتم“ کے تسلسل وقت کا بھی ذکر ہے۔ اقبال زمانے کی زبانی کہتے ہیں کہ حوادث و واقعات یکے بعد
دیگرے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن اصل زمانہ پہ تسلسل وقت نہیں بلکہ اصل زمانہ میں خود زندگی اور فکر پر پوشیدہ ہے مگر
عارفانِ فکر شدہ کہنے والا انسان زمان کی اس اصل حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکتا:

جو قافیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، بھی ہے اک حرفِ مکران
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا حقائق ہے زمانہ
مری صراحتی سے فکر، فکر سے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دن و رات
ہر ایک سے آشنا ہوں، لیکن جدا جدا دم و دہا میری
کسی کا راکب، کسی کا مرکب، کسی کو ہجرت کا تازیانہ
میرے خم و بچ کو نجی کی آنکھ بچھاتی نہیں ہے
حدف سے بیگانہ غیر اس کا، نظر نہیں جس کی عارفانہ

علامہ اقبال نے اپنے مثنوی ”گلشنِ رازِ ہدیہ“ میں بھی زمان کو مکان کے اعتباری تصورات کی بنی شدت سے
تردید کی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ انسان اعتباری زمان و مکان کی قید سے نکل کر حق دیدہ حق اور سال حق کی منزل تک پہنچ سکتا
ہے۔ وہ ایمان کے لیے قیدِ زمان و جبرِ جلائی عقل کے لیے قیدِ مکان کو نحوہ و لا یعنی قرار دیتے ہیں:

سر پہلو ایمن جہاں پر وچھا است فرد کیف و کم او را کند است
زمانش ہم مکانش اعتباری است زمین و آسمانش اعتباری است

کمال رازہ کن و آماج دریاب
بحر مطلق دریں دیر مکافات
حقیقت لازوال و لامکان است
کرانہ لہ دروں است و بدوں نیست
درویش خالی از ہلا دلیر است
ابد را محفل ما ناسازگار است
حقیقت را چہ ما صد پارہ کردیم
خود در لامکان طرح مکان است
زبان را در ضمیر خود ندیدیم
مر و سالت نمی ارزو یک جو
تن و جان را در "تا کشتن" کلام است
بہاں پوشیدہ رمز کائنات است
یکی را آن چنان صد پارہ کردیم
کہن دیرے کہ بجی مشب خاک است؟
عکسماں نرودہ را صورت نگار اند
دوہی سخت دلم چیزے ندید است
من ایں گویم جہاں در انقلاب است
زاعداد و شمار خویش بگذر
جہاں چند و چون لبر نخس کن
دیگر حکمت دیگر پیاموز
مقام تو بدوں از روزگار است
نمود دس از سرنگام بر خیز
چہ آنقل خویش را اندر جہاں زن
پایاں تار سیدن زندگی است

در غلم نکند معراج دریاب
کہ مطلق نیست بحر "موز اسلوتا"
مگر دیگر کہ عالم بے کران است
درویش پست و ہلا کم فروں نیست
دلے ہر دلی اور دست پندہ است
"یکی" از گمیدو دہر او ہزار است
نمیز ثابت و سچاہ کر دیم
چہ زکارے زمان را بر میاں بست
مر و سال و شب و روز آفریم
بحر ط "کم بلم" غوطہ زن شر
تن و جان را در "دیدن" حرام است
بدن حالے ز احوال حیات است
حدو بحر شمارش آفریم
دے از سرگزشت ذات پاک است
چہ موسے "دم بھنے" نما رند
برائے حکمت دیگر تمیذ است
درویش زندہ و در پچ و تاب است
یکے در خود نظر کن پیش بگذر
کہر دوں ماہ و پردیں را کہیں کن
رہاں خود را ازیں مگر شب و روز
طلب کن آں بھیں کے بے پیارا است
تو خود را در ضمیر خود فرو ریز
شہنوں بر مکان و لامکان زن
سز مارا حیات جاودانی است

زمیں تاجہ جلاں مگر ما مکان و مہم زباں مگر رو ما
 بخود جھگم و بے تاب بودم کہ باسو نیم وا از قہر و جودم
 دما دم غریب را اندر کہیں ہاش گریزاں از مہماں سوئے یقیں ہاش
 تب و تاب بہت را فکا نیست یقین و دید را نیز انہا نیست
 مہمت؟ ذوقی انہما ہے غدار طوطی صبح او شاہے غدار
 کمال زندگی دیدار ذات است طریش رستم از بند جہات است
 چناں باز است حق خلوت گزینی ترا از بند و عو را تو بنی
 خورشید ز نور "نہیں پڑائی" مژہ بر ہم حزن تو خود نہائی

کے کو "دی" عالم را نام است

من و توہ تمام اوتام است (۱)

اقبال کے نزدیک انسان کے اس دی زمان و مکان کی اہمیت "اصطلاحات" نور "اعجاز بیان" سے زیادہ بگڑ گئی:

وہی اصل مکان و لامکان ہے

مکان کیا ہے ہے انداز ہاں ہے

ضرر کیوں کر بتائے کیا بتائے

اگر باقی کہے دریا کہاں ہے (۲)

مقام فکر ہے پچھلے زمان و مکان

مقام ذکر ہے سمان ربی الاطی (۳)

ای طرح یہ قصائد و باحیات بھی اقبال کے اسی تصور زمان و مکان کی ترجمانی کرتی ہیں:

جہان دلی جہان رنگ و بو نیست درویش و پند و کاغذ و گوشت

زمین و آسمان و چار سو نیست درہی عالم بجز اللہ ہو نیست (۴)

☆☆☆☆

۱۔ گیارہ اقبال غازی، ص ۵۳۹-۵۴۰ (شہر شہری کے کتب خانہ سے لیے گئے ہیں)

۲۔ گیارہ اقبال، ص ۳۸

۳۔ پینا، ص ۵۳۵

۴۔ گیارہ اقبال غازی، ص ۱۰۰

گم دید و خود چنانہ آورد
سے آٹھاسے کہ دل کو دغا پیش
کہ چنانچہ جہان چار نو را
طریش اندر کشید ایسی رنگ و پیرا (۱)

☆☆☆☆

دل آں بکواسے کو سائل نہ دوزد
ازاں بے کہ صد ہا سوں کبیر
چک از چپ سوجھ بلور
لک با یک حباب اور دوزد (۲)

☆☆☆☆

جہان نا کہ پایاے عدد
یکے بدول نظر داکہ کہ بچی
چہ مای در بیج جام فرق است
بیج جام در یک جام فرق است (۳)

☆☆☆☆

جہاں مشہ گل و دل حاصلی اوست
نقاہ نا روشنی اتناہ درد
ہمیں یک فقرہ طون مشکل اوست
جہاں ہر کے اندر دل اوست (۴)

☆☆☆☆

زی گزنی کہ دل از خاک و طون است
دل ناگر چہ اندر بیڑہ ناست
گر کار ظلم کاف دلوں است
دگیں از جہان ماردن است (۵)

☆☆☆☆

دلی نا آتکل و تن سوچ و روش
بذکر نیم شب قعیج او
عجود و وسیم ساز و جودش
چو ہما ہے کہ بندو چپ جودش (۶)

☆☆☆☆

دلی من داہ دار جسم و جان است
چہ غم گر یک جہاں کم شدہ شرم
نہ چہ داری اجل بر کن مرگن است
خود اندر خمیرم صد جہاں است (۷)

۱۔ کلہا سہا قبل از من ۱۰۰۰

۲۔ اپنا ۹۹

۳۔ اپنا ۹۷

۴۔ اپنا ۹۵

۵۔ اپنا ۹۳

۶۔ اپنا ۹۱

۷۔ اپنا ۸۹

چشم داری حیاتِ دل زوم نیست کہ دل در علقہ بود و عدم نیست
نور اے کم فکر انریز مرگ اگر دم رفت، دل پائی ست غم نیست (۱)

☆☆☆☆

دل من در طعم خود امیر است جہاں از پرتج اوتاب گیر است
پرس از صبح و شام و آفتاب ہے کہ فانی روزگار من پر راست (۲)

☆☆☆☆

فرد دیکھے اگر دل کی گاہ سے جہاں روشن ہے نورِ تاب سے
فقط اک گردنی شام و صبح ہے اگر دیکھیں فروغِ صبح و صبح سے (۳)

☆☆☆☆

مکانی ہوں کہ آزاد مکان ہوں جہاں میں ہوں کہ خود سارا جہاں ہوں
وہ اپنی کا مکانی میں رہی مست مجھے اتنا جاویں "میں" کہاں ہوں (۴)

☆☆☆☆

ہر اک درہ میں ہے شاید کہیں دل اسی جلوت میں ہے غلوتِ فقیں دل
اسیرِ روئی و فردا ہے و لیکن تمام گردنی دوراں فقیں دل (۵)

☆☆☆☆

تک ابھی ہوئی ہے رنگ و بو میں فرد کھوئی گئی ہے چارو میں
نہ چھوڑے دل لٹاپ صبحکای اماں شاید نے اٹھے غلو میں (۶)

اور یہ شعر کہ:

فرد ہوئی ہے زمان و مکان کی زنجاری

نہ ہے زمان نہ مکان کا اٹھ اٹھ (۷)

۱۔ بیتِ اقبال فارسی میں ۲۳۷

۲۔ بیتِ ابن ۲۳۸

۳۔ کلیاتِ اقبال اردو میں ۳۳۵

۴۔ بیتِ ابن ۳۰۹

۵۔ بیتِ ابن ۳۰۷

۶۔ بیتِ ابن ۳۰۸

۷۔ بیتِ ابن ۳۰۷

اس طرح اقبال کے نزدیک زبان و مکان کے درمیانی پیمانے انسانی ذہن کی پیداوار ہیں۔ یہ زبان و مکان خالص عقلی اور مادی ہے۔ اس میں روحانی کشف و سرور کو کھٹکا کوئی دخل نہیں۔ زبان و مکان کا یہ تصور اقباری ہے، حقیقی نہیں وقت کی اصل حقیقت کو چاہنا ضروری ہے، مگر محسوس کا غور اور روز و شب کے پیمانوں کا امیر انسان اس کی حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکتا۔ روز و شب اور سرور و فراق کے پیمانوں سے زمانے کو ناچنا تو گمراہی ہے۔ پس انسان نے اسی "تسلطی زبان" اور محسوس مکان کو اصل حقیقت کہہ لیا ہے۔ اصل زبان یہ تسلطی زبان نہیں، اسی طرح چار سطحوں پر مشتمل یہ مکان بھی اقباری ہے، نہ کہ حقیقی۔ اصل زمان تو وہ ہے، جس کی تحدید سے انسان کی ہر تدبیر وابستہ ہے۔ نہ کہ گی، موت اور حشر سب اس زبان کی حرکتیں ہیں۔ انسان مفرق ہے اور یہ کائنات (مکان) اسی زبان میں واقع ہیں۔ یہ زبان حلقہ اولیٰ کا لازمی جز ہے۔ یوں، اقبال، اپنی شاعری میں عام تجربے میں آنے والے زبان و مکان کو اقباری قرار دیتے ہوئے اس سے باوراء اور بلند سطحی زبان و مکان کی جانب واضح اشارے کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ سطحی زبان و مکان جس میں انسانی عقل پکڑ رکھتی ہے، اصل حقیقت نہیں۔ اقبال، اسلامی تعلیمات کے مطابق زبان کو عقل مانتے ہیں، اور اسی سے ان کے پاس کائنات کا حسی اور عقلی مسلسل کا تصور نمایاں ہوا ہے۔ مگر ان کے نزدیک حقیقی زبان و مکان پر نہیں تھے، ہم عقل مانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جس حقیقت کو ہم زمانے کے نام سے یاد کرتے ہیں وہ کوئی ایک تصور نہیں ہے بلکہ خارج میں اشیاء کو معلوم کرنے کا ایک پیمانہ ہے۔ یہ حقیقی زبان نہیں اور نہ ہی ہمارے حسی اور فکری میں آنے والا ہستیاں کا امیر مکان ہی آخری اور حتمی تجربہ ہے۔ لہذا وہ ہمارا داس جانب اشارہ کرتے ہیں کہ

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۱)

☆☆☆

کہ میرے زبان و مکان اور بھی ہیں (۲)

☆☆☆

ہر لحظہ ہے سانگ کا زبان اور مکان اور (۳)

اور خطبات میں یہ اشارے اس وقت عقلی کا جامہ پہن کر طووس صورت اختیار کر جاتے ہیں۔ جب اقبال قاتے ہیں کہ زبان و مکان سکونی اور معین نہیں بلکہ ان کا معلوم وجود کے مراتب سے جدا جاتا ہے۔ زبان و مکان جامہ عقل اور نہ بدلنے والے خصوصیات نہیں، جیسا کہ تجربے کی عام سطح پر زبان و مکان کو سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ یہ خصوصیات ذات خود ہم سے برتر یا فرد ہستیاں کے حلقوں سے ملے معلوم کی مچا کٹل رکھتے ہیں۔ لہذا تجربے کا ایک ایسا بعد بھی ہو سکتا ہے جو زبان و مکان

کی تہود سے آزاد ہو۔ اور اگر گھر کے باہر سطحیں ٹھکن ہیں جو "زمانی و مکانی" تصنیات سے آزاد حقیقت کی غلبہ کا بکشاف کرتی ہیں تو میرا بعد اظہار حیات بھی ٹھکن ہے۔ (۱) اس طرح اقبال "زمان و مکان" انہی کے تصور تک پہنچتے ہیں۔ اس کے درمیان ایک طرف باہر اظہار حیات، دوسری طرف اندر اور جو رہا رہی تعالیٰ کا اثبات کرتے ہیں تو دوسری طرف یہ تصور ان کے تصور حقیقت مطلق کی نہایت اہم خصوصیات بھی چھین کر رہا ہے۔

خلاصہ اقبال اپنے پہلے ہی خطبے میں کائنات کی حقیقت کو کھٹکے اور اسے سبک کر چلنے کے خوالے سے زمان و مکان کی اہمیت جان کر رہتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ قرآن پاک کے ارشادات ہی کو حوالہ دیتے ہیں۔ وہ قرآن مجید کی روشنی میں کائنات کی مابین جان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کائنات کی تخلیق کوئی کھیل کا شائبہ نہیں۔ (۲) اقبال اس کے ثبوت میں متعدد قرآنی آیات پیش کرتے ہیں:

"وَمَا تَخْلُقُ الشَّيْءَ إِلَّا بِرِضَىٰ ذَاكَ فَخُذْ لِمَن يَشَاءُ مَلَكًا تَلْفِظُ مَا قَالُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۲۸۶-۲۸۷)"

ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور اس کے اندر جو کچھ ہے، جس کھیل کا نام کے طور پر تخلیق نہیں کیا۔ ہم نے اس کو ایک نہایت عجیب و غریب کے لیے پیدا کیا ہے۔ مگر یاد رہے کہ اس کا تصور نہیں رکھتے۔

وَالَّذِي فِي سَاطِعِ الْمَنَازِلِ وَفِي رُءُوسِ السَّجَابِلِ وَأُولَٰئِكَ فَطَرْنَا مِنْ أَوَّلِ فَالِقِ الْإِصْبَاحِ يَنصُرُونَ مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُخَفُّونَ (۱۹۱-۱۹۲)"

"بے شک آسمانوں اور زمین کے پھر کرنے میں اور سات اور دن کے چلنے میں بڑی ہمت چاہا ہے" اہل علم کے لیے: وہ جس قدر زیادہ کرتے رہتے ہیں اظہار تعالیٰ کو کھڑے ہوئے اور پڑھتے ہوئے اور پڑھتے ہوئے اور پڑھتے ہوئے اور پڑھتے ہوئے کرتے رہتے ہیں آسمانوں اور زمین کی پھر جان میں اور (تخلیق کرتے ہیں) اے ہمارے مالک! انہیں پھر افرات فرمائے۔ (کارنامات حیات) بے کار۔"

نچ پڑ لی اٹھنے کا پکا ما (۲۸۰)

وہابی تفسیر میں جو ما رہا ہے اضافہ کرتا ہے۔ (۳)

اقبال جانتے ہیں کہ یہ کائنات کوئی حادثہ نہیں، جو پھیل رہا ہو اور جس میں کسی حد تک یا تھکری کی گھاٹش ہو، بلکہ شایہ اس کے اندر وہ تو آخر قیامت کو خواہیہ ہے۔ (۴) اس پر اقبال ذیل کی آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

"مَنْ يَشَاءُ يَلْهِكْهُ فَنَفْسًا مُّجْرِمَةً يَلْعَنُهَا اللَّهُ ذَٰلِكَ هُوَ الْكَافِرُ الْعَصِي (۲۹-۳۰)"

اور حضرت حسن انور ذاکر اقبال کی بعد اظہار حیات، ص ۲۵

۳۲ تہذیب اسلام، ص ۲۲

۳۳ ایضاً ص ۲۲

۳۴ ایضاً ص ۲۲

حلیم نہیں کرتا۔ اور یہی بات اقبال کے لیے قابل قبول نہیں۔ طبعیات کا قدیم مادہ نظریہ فطرت کو خالص مادی حیثیت میں دیکھتا اور سمجھتا ہے۔ اقبال اس نظریے کے لحاظ سے طبعیات کو فطرت کے طور پر غفلت اور زنج کو فطرت کہتے ہیں۔ فطرت نے یہ کہہ کر کہ مکان ایک حلقہ حقیقی ہے جس میں اقیانوس بھی ہیں، مکان کو مطلق اور مادے کو قائم بالذات جسے قرارداد سے بنا دیا۔ (۱) اس طرح فطرت جامعہ جسے قرارداد پائی۔ لہذا اقبال یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ:

”کیا مکان ایک قائم بالذات حلقہ ہے جس میں اقیانوس موجود ہیں اور اگر تمام مہیا اس میں سے نکال لی جائیں تو وہ مہی بھی موجود ہے یا نہ؟“۔ (۲)

اس کے جواب میں اقبال یہ دو فیروسیروا مہیا ہیں اور آئن سٹائن کے حوالے سے بات کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ یہ دو فیروا مہیا ہیں کے نزدیک فطرت کوئی جامعہ حقیقت نہیں بلکہ ایک غیر متحرک حلقہ میں واقع ہو بلکہ اقیانوس کا ایک ایسا نظام ہے جو ایک مسلسل حقیقی پیدا کی منتظر رکھتا ہے جسے فکر انسانی جدا جدا ایسے سا کائنات میں پائنت دیتا ہے جن کے آپس کے تعلق سے زمان و مکان کے تصور مت وجود پاتے ہیں۔ (۳) اسی طرح اقبال بتاتے ہیں کہ آئن سٹائن کے خیال میں بھی مکان ایک حقیقت ہے۔ مگر اس کائنات کا مشاہدہ کرنے والے کے نزدیک اضافی ہے۔ دو نیوٹن کے مکان حقیقی کے تصور کو رد کرتا ہے۔ اس کے نزدیک مشاہدہ کیا جانے والا معروضی تصور ہے۔ یہ مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی ہے۔ اس کی کیفیت، شکل اور حجم میں مشاہدہ کرنے والے کی حالت و ردی رادار ماہیت کے مطابق سمجھا جاتا ہے۔ حرکت اور سکون بھی مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی ہیں۔ لہذا قدیم طبعیات کے نظریے کے مطابق خود بخود مادہ نام کی کوئی چیز موجود نہیں۔ (۴) اقبال قدیم یونانی فلسفی زینو کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ اس نے حرکت مکان کو غیر حقیقی قرارداد سے کہ مکان کو بھی غیر حقیقی قرار دیا تھا:

”زینو کا خیال تھا کہ حرکت چھوڑ کر کھالی رہتی ہے لیکن دراصل یہ محض ایک اقتباس ہے۔ حقیقت ایک ہے جس میں کوئی حرکت نہیں۔ حرکت کے غیر حقیقی ہونے کا مطلب مکان کے قائم بالذات ہونے کے تصور کا غیر حقیقی ہونا ہے۔“۔ (۵)

اقبال بتاتے ہیں مسلم فلسفہ میں سے اشاعرہ نے زینو کی اس بات سے اختلاف کیا اور یہ عقائد مثلاً برہکس اور برہنہ دہل نے مکان کے آزاد وجود اور اس میں حرکت کے امکان کو تسلیم کیا ہے۔ (۶) اور آئن سٹائن بھی مکان کو حقیقی مگر اضافی قرارداد بتا ہے۔ اسی طرح اقبال، برہکے، دہلہ، آئن سٹائن، اشاعرہ، برہکس اور کے نظریات استنباط کر کے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

انجمنہ فکریات اسلام، ص ۵۴

۱۔ پینا

۲۔ پینا

۳۔ پینا، ص ۵۶

۴۔ پینا، ص ۵۵

۵۔ پینا

”طبیعیات کے لیے اب خود اپنی ہی دنیاوں پر غلبہ ناکر ہو چکی ہے جس کی بنا پر اس کے اپنے نامے ہوئے بہت بھی
 ان اختراعات بہت تھے جسے اب ہر سواری وہ پہچان سکتی، ادیت کی امتیاز کے طور پر نگاہیں اب اس مادہ کے خلاف ہو گیا
 ہے۔ اب چونکہ شیعہ موضوعی حاکمیں نہیں جن کا سب ناقص اور اک شے یعنی مادہ سے اور وہ جنگی مظاہر ہیں جن سے
 نظریات کا یہی مشکل ہوتا ہے اور جن کو ہم نظریات کی حیثیت سے مانتے ہیں۔“ (۱)

اقبال آئن سٹائن کے نظریے اضافیت کی طرف کرتے ہیں۔ (۲) اور برلینڈ رسل کے حوالے سے اس کی ادیت
 بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”مستعار اور طبیعت آئن سٹائن نے تو مادہ کے تصور کے پہلے الاویہ ہیں۔ اس کی ادیتوں نے انسانی فکر کے
 پورے نظام میں ایک دور رس انقلاب کی بنیادیں فراہم کر دی ہیں۔ مادہ و نگہ برلینڈ رسل کے بقول ”نظریہ اضافیت
 نے زمان کو مکان، زمان ”میں“ فلم کر کے باہر کے روحانی نظریے پر کاری ضرب لگائی ہے جو فلاسفہ کے دلائل سے
 کبھی باز کرے۔ فلم عام کے نزدیک مادہ و زمان میں ہے اور مکان میں حرکت کرتا ہے مگر جدید اضافیت کی طبیعت
 میں یہ سراسر باطل قول ہیں۔ مادے کا ایک ٹکڑا اب اپنی اپنی جگہوں میں رہتا رہتا ہے، دلی بچ نہیں رہا بلکہ ہام
 سر بلدا واقعات کا ایک نظام ہے۔ مادہ کی فوس صمد شکل ہو کر رہ گئی ہے۔“ (۳)

اسی طرح اقبال، جدید سائنسی اور فلسفیانہ نظریات کی دور سے یہ ثابت کرتے ہوئے کہ ادیت کے قدیم تصور کے
 برخلاف عالم مادی کی کوئی چیز بھی اپنا مستقل وجود نہیں رکھتی، دراصل وہ عام تجربے کی سطح، جو انسانی زمان و مکان تک محدود
 ہے اور جس کی بنا پر

خود ہوئی ہے زمان و مکان کی زامری (۴)

سے مادہ اور بلکہ قریح کی بنا پر ہی کی جانب بڑھ رہے ہیں اور بنا بنا رہے ہیں کہ

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا

کہ تیرے زمان و مکان اور بھی ہیں (۵)

اور تجربے کی اس عام سطح پر جو اس کے ذریعے انسان کے ادراک میں آئے والے اس زمان و مکان کے سوا

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۶)

لہذا اقبال، یہ فیصلہ دیتے ہیں کہ اس زمانے کو، کہ کائنات کوئی جامد شے نہیں بلکہ یہ واقعات و حوادث کا ایک ایسا

۱۔ تجرید فکر، ص ۵۲

۲۔ اس نظریے سے اقبال کے اختلاف کا تجربہ باب ”اقبال و برلینڈ رسل کا سفوف سائنس دان“ میں کیا جائے گا۔

۳۔ تجرید فکر، ص ۵۲

۴۔ لکھا تھا اقبال اور، ص ۵۷

۵۔ ایضاً، ص ۳۰

۶۔ ایضاً، ص ۳۰

۶. محترمی و خطبات اقبال پاک جاؤ، آمین

کی اشیاء کے بارے میں ہمارا احساس حسی اور خارجی ہوتا ہے لیکن اپنی ذات کے حقیقی ہمارا احساس اندرونی اور گہرا ہوتا ہے۔ لیکن اعمدہ فی شعوری تجربہ (۱) حسی حقیق کے ساتھ ہمارا رابطہ استوار کرتا ہے

”میں اسے حسی حقیق نہیں کہہ سکتا نہ میں واقع ہے۔ تاہم چونکہ یہ ہمارے خارج میں ہے لہذا اس بات کا امکان ہے کہ میں اس کے وجود کے بارے میں حقیق ہو سکوں۔ اس زمان میں ظہور کے حسی کو مکمل طور پر جاننے کے لیے ہمیں وجود کی ایک ایسی مثال کا مطالعہ کرنا چاہیے جس میں کسی قسم کا حقیق نہیں کیا جاسکتا اور جو ہمیں دوران کی علامت سمجھوتہ عطا کرتی ہے۔ میرا ان اشیاء کا اندازہ کہ میرے سامنے موجود ہیں ایک حسی ہوتا ہے اور دوسرا، خارج سے ہوتا ہے جو میری اپنی ذات کا میرا ایک داخلی قریبی اور گہرا ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شعوری تجربہ زندگی اس خاص سائے حقیق رکھتا ہے جہاں ظاہر حقیق کے ساتھ حقیقی اتصال قائم ہوتا ہے۔“ (۲)

اقبال، نفس انسانی کے خارجی اور باطنی پہلو کے حوالے سے دو رخ متعین کرتے ہیں یعنی اپنے باطنی (APPRECIATIVE SELF) اور اپنے فعال (EFFICIENT SELF) یعنی دو رخ کے اعتبار سے انسانے انسانی کا حقیق دنیائے مکان سے اور اپنے زمانے سے ہے جس میں امر و دہر و اے اور جسے ہم محض اور طویل کہہ سکتے ہیں۔ اقبال اس امر میں برہمنوں سے حقیق ہیں۔ (۳) کہ یہ زمانہ زمان حقیقی نہیں ہے:

”باطنی تجربہ کی جامعیت کے بارے میں گہرے علم سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نفس انسانی اپنی ذات باطنی میں مرکز سے خارج کی طرف حرکت کرتا ہوتا ہے۔ لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے دو رخ ہیں۔ ”محض اور فعال“ کے طور پر جان کیے جاسکتے ہیں۔ اپنے فعال رخ کے اعتبار سے اس کا حقیق دنیائے مکان سے ہے۔ نفس فعال حوالہ ان کیفیات کا موضوع ہے۔ دہر و زمانہ کی میں نفس فعال اپنے معاملات میں خارج کی دنیا سے سروکار رکھتا ہے جو ہمارے شعوری کی گزری ہوئی مثالوں کو متعین کرتی ہے اور ان مثالوں پر ایک ایک ہے۔ الی الہی مکتبی خصوصیت کی صورت کرتی ہے۔ اس صورت میں نفس انسانی گویا خارج میں رہتا ہے اور بطور محبت کے اپنی وجود کو برقرار رکھتے ہوئے طویل محض نفسوں اور قابل شمار کیفیتوں کے ایک سلسلے کے طور پر ظاہر کرتا ہے۔ زمانہ میں کہ نفس فعال رجحان ہے، ایسا زمانہ ہے جسے ہم محض اور طویل کہتے ہیں۔ یہ مکان سے حقیق نہیں ہی تجزیہ کیا جاسکتا ہے۔ ہم اس ایک خاص حکیم کے طور پر بھی تصور کر سکتے ہیں جو ان حالات مکتبی سے تذبذب ہے جو مکتبی حقیق مثال کی طرح ایک دوسرے سے خارج ہوتے ہیں۔ برہمنوں کے مطابق اس طرح کا زمانہ حقیقی تصور نہیں ہوگا۔ دہر و زمانہ مکتبی طبع حقیق ہوگا۔“ (۴)

اقبال کا کہنا ہے کہ اسے انسانی کا بصیرہ بطوری ہم پر شعوری تجربہ کا گہرا تجربہ مختلف کرتا ہے۔ خودی کے اس پہلو کا واسطہ عالم باطنی سے ہے۔ جب ہم اپنے نفس کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوتے ہیں تو ہم اپنے تجربات کے باطنی مرکز تک

و تحصیل کے لیے دیکھیے مؤلفہ ص ۱۹۵

۲۔ تجرید مغربیات اسلام ص ۶۵-۶۶

۳۔ برہمنوں سے اقبال کے اختلاف اختلاف کے لیے دیکھیے باب نمبر ۳ ص ۳۳۹-۳۴۰

۴۔ تجرید مغربیات اسلام ص ۶۶

تکلیف جانتے ہیں۔ اور اگر سہ مرا تھے کہ ان لحاظ ہی میں ہم حقیقت مطلق کے ساتھ رابطہ قائم کر سکتے ہیں:

”شعوری تجربہ کا گہرا تجربہ ہم پر نفس انسانی کا ہمیر پہلو مختلف کرتا ہے۔ خارجی اشیاء کے احکام میں ہماری موجودگی شعوری وجود صورت حال کے لیے ازی ہے۔ کے پیش نظر یہ ثابت مشکل ہے کہ ہم نفس انسانی کے ہمیر پہلو کی کوئی جھلک دیکھ سکیں۔ خارجی اشیاء کے ساتھ مستقل مساوات کے نتیجے میں ہمیر نفس انسانی کے گرد ایک پردہ سا جھل ہو جاتا ہے اور ہمیں ہم سے بچا دیا جاتا ہے۔ ایسا جھل یعنی استحقاق کے لحاظ میں ہوتا ہے کہ جب نفس فعلی قطعاً کا کار ہو جاتا ہے اور ہم اپنے نفس کی کمرائی میں ڈوب جاتے ہیں اور تجربے کے داخلی مرکز تک تکلیف جانتے ہیں۔ اہلے یعنی کے اس حوالہ میں نفس کی کیا صورت اور ایک دوسرے میں دلم ہو جاتی ہیں۔ سمیرا کی وحدت کی ذمہ داری ایک ہر نفس کی وحدت کی طرح کی ہوتی ہے۔ ہمیں اس کے اچھے اسلاف کے تجربات موجود ہوتے ہیں۔“ (۱)

خودی کے اس باطنی پہلو میں قبول اقبال کی تعمیر و حرکت ہوتی ہے لیکن یہ ناقابل تقسیم ہوتی ہے۔ ان کے حواس آئیں میں ملے جلتے ہوتے ہیں اور وہ سلسلہ بندی سے مکمل طور پر آزاد ہوتے ہیں۔ خودی کی اس حالت میں اس کا فیصلہ خارجی وقت سے نہیں بلکہ جس وقت سے ہوتا ہے اُس سے نہایت نا افسانہ کہتے ہیں:

”خودی کی محبت میں خودی امتیازات نہیں دیتے۔ اس کے حواس کی گہرائی میں نفس فعلی سے غلبہ نہیں سنبھال سکتی ہوتی ہے۔ اس میں ہمیر اور حرکت ہوتی ہے کہ یہ ناقابل تقسیم ہوتی ہے۔ اس کے حواس ایک دوسرے سے جکے ملے جرتے ہیں اور اپنی ذمہ داری سے ہمیر کا تجربہ سے بچا دیا جاتا ہے۔ میں گناہ ہے جسے ہمیر میں زبان ایک آن واحد ہے جسے نفس فعلی خارجی دہانتے قطع کے دوران آفات کے ایک سلسلے میں اس طرح تقسیم کرنا ہے جس طرح ایک اعلیٰ عالم میں ہوتی پردہ دے جاتے ہیں۔ یہ وہاں نا افسانہ ہے جو بے آبروئی مکان ہے۔“ (۲)

اقبال بتاتے ہیں کہ قرآن نے اگلی اپنے مخصوص سادہ طرزِ جان میں ”دوران“ کے ان حواضر اور غیر متواتر پہلوؤں کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اقبال متعدد جملے آیات نقل کرتے ہیں:

”وَلَوْ تَحَوَّلَ عَنْهُمْ غُلَامٌ لَأَعْتَبُوتُ بِهٖ لَوْلَا اَنْتُمْ لَعَدُوٌّ لِّلْعَالَمِیْنَ ۝۹۰
لَئِنْ سَأَلْتُمْ لَسَاقُوْكُمْ مِنْ اَیِّ اَیْمَانٍ ۚ ثُمَّ لَنَبْلُوَنَّ مِنْكُمْ خُفُوْا۟یْ ۚ لَعَلَّكُمْ تَهْتَفُوْنَ ۝۹۱
(۲۵۵۰۸-۵۹۱)

اور آپ ہمیشہ دہرے دہلے پر ہمیر کر رہے تھے اگلی صورت میں آئے گی اور اس کی حیرت کے ساتھ پاکی بچا کر رہی اور کانی ہے اس کا اظہار ہوتا ہے کہ ان کے گناہوں سے جس نے بچا فرمایا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے پہلوؤں میں ہمیر ہو چکا ہے اس کی جگہ ہے کہ وہ درمیان ہے سوچ چھاس کے بارے میں کسی اختلاف حال ہے۔

بِاٰتِلَیْ خَلْقٍ ۚ خَلَقْنَا بَدَنَکَ مِنْ عَلَاقٍ رَّابِیَۃٍ ۚ وَاجْعَلْ لِّکُلِّ شَیْءٍ بِالنَّظَرِ (۵۰۰-۵۰۳)

ہم نے پہنچ کر پھینکا ہے، ایک انداز سے اور میں نے اس کا احاطہ کر لیا۔ ہر جگہ ٹھیکہ میں واقع ہوا ہے۔" (۱)

اس کے ساتھ ہی اقبال بتاتے ہیں کہ:

"مگر ہم اس کو خارج سے دیکھیں، جس میں کہ تحقیق ہوئی اور اس کا حقیقی طور پر تصور کریں تو کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو ہزاروں سالوں پہلے سے کیا گیا تھا کہ ایک دن قرآن کی اصطلاح میں، اور جیسا کہ بعد ازاں تمام میں بھی آیا ہے۔ اور اسے ایک سال کے برابر ہے۔ ایک دوسرے نقطہ نظر سے ہزاروں سالوں پر پھیلا ہوا عمل تحقیق ایک ایسا واحد ناقابل تقسیم عمل ہے جو یک ٹھیکہ کی طرح سما ہے۔ تاہم زبانِ خالص کے اس داخلی تجربے کا اظہار میں چاہی کرتا ہوں۔" (۲)

اس طرح اقبال، سائنسی، فلسفیانہ اور اسلامی نقطہ نظر سے، زمانہ کی ایک ایسی سطح کی نشاندہی کرتے ہیں، کہ جس تک اتارنے کا عمل حاصل کر کے حقیقتِ مطلق سے اتصال قائم کر سکیں۔ میں اقبال اپنے تصورِ زمانہ و مکان کے ذریعے طبیعیات کے اس نظریے کا رد کرتے ہیں جس کے مطابق ہمارے سارے تجربات کے سامنے خارجی زمانہ و مکان ہی کو قرار پاتے ہیں۔ اور وجودِ باری تعالیٰ کا انکار کر دیا جاتا ہے۔ اقبال زبانِ خالص کی نشاندہی کر کے بھی بتانا چاہتے ہیں کہ تجربے کی اس عام سطح سے بلند تر تجربے کی ایک اور سطح بھی ہے اور اگر ایسا ہے تو اثباتِ وجودِ باری تعالیٰ، اثباتِ مابعدِ طبیعیات اور اثباتِ مذہب بھی ممکن ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، اقبال کے اس کارنامے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ظاہر اقبال کو خیراتِ محسوس ہوئی کہ وہ کون سی علوم سے مراد ہیں اور ان علوم کے ذریعہ ایسی حقائق کی تلاش کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، ان کی دریافت کے لیے یہ واضح کیا جائے کہ سائنس اور مذہب میں کون سی جھلکیاں ملتی ہیں۔ یہ تھا کہ وہ مخالف نہیں ہے۔ کلاسیکی طبیعیات میں میکائی طیف HYPOTHESIS OF MECHANICAL CAUSATION کے بجائے جس سے صرف موجزات، مادہ اور مائیکرو کی حرکت کی توجہ ہوتی، مگر ذراتِ نقطہ کے ذریعہ ارتعاشی حرکت کو ثابت کیا جائے اور کلاسیکی طبیعیات کے سادہ لوحی مکان اور ماضی و حال اور مستقبل کے تقاضے پر مشتمل زمانہ کے بجائے انسانی نظریہ زمانہ کو سامنے لایا جائے جو سادہ لوحی مکان کے بعد "سہ رخی" کی کیفیت رکھتا ہے۔

قرآن مجید میں ایک تصورِ زمانہ بھی کا پیش کیا گیا ہے جس کا ایک دن جیسا ہزار سال کے برابر ہے، حقائقِ اسلام نے عقیدانہ اور عملی نظریاتِ زمانہ و مکان میں "زمانہ الٰہی" کا علوم سمجھانے کے لیے اپنے اپنے زمانے میں جو تصرفات کیے تھے ان ہی کے مطابق ظاہر اقبال کو بھی یہ ضرورت پڑی، آئی کہ موجودہ نظریاتِ زمانہ و مکان کی روشنی میں زمانہ الٰہی کا علوم واضح کریں۔" (۳)

ارتقاء و خیراتِ اسلام میں ص ۶۸

۲۔ اپنا ص ۶۸

۳۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، "اقبال کا تصورِ زمانہ و مکان" مضمون: زمانہ و مکان عربیہ انکوائری مرکز، ۱۹۹۷ء، ص ۵۳-۵۴

جاتی ہے کہ وہ ایک خالص احصاء ہے جس میں اگر وہیات اور حیات ایک دوسرے کے ساتھ دو علم ہو کر ایک عقلیاتی وحدت قائم کرتے ہیں۔ ہم اس وحدت کا اندازہ نہیں کر سکتے اس واسطے کہ ہم اسے وحدت نہیں کہہ سکتے جو سب سے عیناً ایک موجود کی طرح نہیں ہے اور جو تمام ہندو کی زندگی اور فکر کا منبع مطلق ہے۔" (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک زبانِ ہدایت اس حقیقہ مطلق کا ایک لازمی جزو ہے۔ اقبال فطرت کو انسانی مطلق کی تخلیق مطلق سے تعبیر کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں تقدیر و حرکت تعلیق مطلق کی شان ہے۔ مطلقہ مطلق جسم اور بے مقصد نہیں بلکہ بامقصد اور شعور دار اور اسے متصف ہے۔ لہذا اقبال برہمن کے اس دعوے کو کہ تخلیق دوڑ میں آگے کی جانب رواں دواں زندگی، اغراض و مقاصد سے متاثر نہیں ہوتی، اس کی فطری تردید دیتے ہوئے بتاتے ہیں کہ برہمن کی اس فطریی وحدہ یہ ہے کہ وہ ذات ہے دو دریاں کو مقدم جانتا ہے۔ اس کے برعکس اقبال کا کہنا ہے کہ تمام اشیاء و حوادث کا جامع نہ تو مکان یا خالص ہو سکتا ہے اور نہ زبانِ خالص (Pure Time) یہ خصوصیت صرف باطنی نفس یعنی حقیقہ مطلق ہی کو حاصل ہے۔ لہذا اقبال لکھتے ہیں۔

"یہ تو اس قدر آسانی کا ایک عمل بصر ہے جو احصاء کی کثرت کو جو کہ خدا و سوچ و خیالات میں حتم ہے ایک مرکب، ہستی کل میں بدل دیتا ہے۔ احصاء خالص میں سوچ و فکر کا مطلب خودی کی موجودگی ہے اور طوری سے مراد یہ کہیے کہ قابل ہونا ہے کہ "میں ہوں"۔ یہی سچ سنوں میں وجود رکھتا ہے جو یہ کہہ سکے کہ "میں ہوں"۔ "یہ" میں ہوں" کی سچ ہی ہے جو میرا ہی ہستی میں ہے کے تمام کا نہیں کرتی ہے۔ ہم سب بھی کہتے ہیں "میں ہوں" مگر ہمارا "میں ہونا" نفس اور غیر نفس کے باہر اختیار سے نمود پاتا ہے۔ قرآن کے الفاظ میں مطلق یعنی بنی المظہین ہے۔ اس کے لیے نفس غیر کوئی متقابل ذات نہیں درندہ ہمارے متقاضی نفس کی طرح ہوتا اور اسے بھی تعلق مکانی میں ذات غیر سے متقابل ہونا چاہیے۔ ہمہ فطرت یا نفس غیر کہتے ہیں وہ تو حیات خداوندی میں محض ایک نمونہ کر رہا ہے۔ اس کا "میں ہونا" تو خود بصر، اساسی اور مطلق ہے۔ ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور عمل تصور نہیں ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۱۳: ۱۶)

نہیں کوئی شے ایسی جیسی بصر ہی دیکھتا ہے۔" (۲)

یوں اقبال کا نکات کہ حقیقہ مطلق کے متقابل کوئی غیر شے قرار دینے کی بجائے اسے حیات خداوندی کا محض ایک نمونہ کر رہا ہے کہتے ہیں۔ اور کا نکات کے مسلسل آگے بڑھتے ہوئے مطلقہ مطلق قرار دیتے ہیں فطرت اور اس کے مقابلہ تعالیٰ کا کردار ہیں کہ ان کا نکات ذات باری تعالیٰ کی صورت ہے:

"سب نفس، کردار کے لیے بے قابل جسم ہے لیکن ایک کیسا طرز کے درپے کے لیے۔ جیسا کہ ہمہ کچھ ہے ہیں عالم فطرت

دار سے کوئی اجیر نہیں ہے جو غلامیں دانتے ہے بلکہ یہ عورت کی ایک ترکیب ہے، کروار کا ایک عظیم اعزاز ہے اور جوں
 نامیاتی طور پر نفس مطلق سے حقیقت ہے۔ فطرت کا ذات الخیر ہے وہی حقیقت ہے جو کروار کا نفس انسانی سے ہے۔ قرآن
 نے ایک آجین اعلا میں اسے صحت اور قرار دیا ہے۔ انسانی فطرت کے امور سے جو امور حالات کے پیش نظر بیان کیے
 مطلق کی حقیقی تعلیم کے ایک نمبر ہے۔ جب یہ آگے کی جانب بڑھ رہی ہوتی ہے تو ایک خاص لمحے میں یہ تقاضا ہوتی
 ہے مگر چونکہ جس خلق سے اس کا نامیاتی تعلق ہے وہ عورت ہے اس میں تو سب ممکن ہے۔ نتیجتاً اس مضمون میں اس امر
 ہو جاتی ہے کہ اس کی توسیع کے لیے کوئی سی سی حد آخری نہیں ہوتی۔ اس کی لامحدودیت و اتھار ہے، وہی انوار ہے۔
 لہذا فطرت کو ایک ذی حیات اور حاکم ارتقا پانہ تصور یہ سمجھنا چاہیے جس کے ارتقا کی تاریخ میں کوئی آخری حد نہیں۔ وہ
 صرف باطنی طور پر محدود ہے یعنی اس میں مکمل خودی کے طور پر، بحال کوئی نہ اور قائم رکھتی ہے، وہ نفس مہمور جس نے کل
 میں اپنی دور بھر تک دیکھی ہے اور اسے سہارے رکھا ہے۔ جیسا کہ قرآن کا فرمان ہے۔

وَأَن آتٰی زَيْنَبَ السَّكْنٰی (۵۳:۱۶)

اور یہ ملک پہنچا ہے (سب کو) ایک ملک میں (۱)

اس طرح اقبال کا یہ نظریہ فطرتی سائنس کو بھی نئے مطلق مطلق کرتا ہے، ایک ناز و روحانی مضمون مطلق کرتا ہے، اور
 طبیعت سے باہر اور طبیعت تک پہنچنے کی راہ دکھاتا ہے۔ سائنس فطرت کے مطالعات کی کاہلی کرتی ہے اور فطرت کا علم سنت
 اللہ کا علم ہے۔ جوں فطرت کے مطالعہ کے دوران انسان اور ماضی، ان کے مطلق ہی کے ساتھ قرب و اتصال کی تلاش میں ہوتا
 ہے۔ (۲)

خدا اگر دلی فطرت شناس دے تھو کہ

سکوتِ حال و گل سے کلام بچا کر (۳)

ان کے لحاظ کے مطلق زبان اور اس کے ماضی کے غیر مطلق زبان میں امتیاز نہ کر سکتی کہ یہ اس کا ایک ٹکڑا ہے
 اور بعض دوسرے ٹکڑے ہیں۔ زبان کو غیر حقیقی قرار دیا۔ اقبال اس تصور زبان کو دور سے نہیں سمجھتے۔ اقبال کے نزدیک زبان
 حقیقت مطلق کا ایک لازمی عنصر ہے۔ اس لیے حقیقی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ خیال اس قدر غلطی پہنچی ہے کہ ماضی حال اور
 مستقبل وقت کے اساسی اجزاء ہیں گویا وقت ایک خط کے مانند ہے جس کا ایک حصہ ہم طے کر چکے ہیں اور وہ پیچھے کی طرف
 چاہے کہ دور دوسرا حصہ ہمارے سامنے ہے جو ابھی طے نہیں ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زبان ایک زندہ و حقیقی حرکت نہیں۔
 اقبال جواب دیتے ہیں کہ مستقبل ایک کھلے امکان کی حیثیت رکھتا ہے۔ نہ کہ ایک ممکن اور ثابت واقعہ کی۔ مستقبل کے
 واقعات کے لیے ہمیشہ ممکنات باقی رہتی ہے۔ (۴) لہذا اقبال کہتے ہیں:

اتجوزہ لگات اسلام میں ۷۶

وہی

حوالہ کتاب اقبال، دورہ ص ۴۷۷

اتجوزہ لگات اسلام میں ۷۷

”عقلی طور پر ہماری سوچ کا ارتقاء ہی ہے کہ زبان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے مگر زبان حقیقی تسلسل نہیں ہے جس کی خصوصیات خاص حال اور مستقبل میں کی جائے گا، وہ خاص استخدام ہے، یہ ممکن بغیر قوت کے تصور ہے، ایک تجربہ کی دلیل قبولی بھی نہیں۔ زبان حسیل وہ خاص استخدام ہے جسے گزرا میں حتم کرتا ہے۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت اپنی ناقابل افکار عین خلق سرگرمی کا کینیٹی پیا توں میں ماحولہ کرتی ہے۔ لیکن وہ معلوم ہے جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے۔

لَا يَخْلُقُ الْفُلُ الْمَلِيحَ وَالْمُطَهَّرَ

پاک و نجس دونوں بھی کے لیے ہے۔ (۱)

اقبال کو یقین ہے کہ اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر اچھی طرح غور کریں تو ہمیں تسلسلی اور عارضی دوران کی تہ میں حقیقی دوران کا پتہ ملے گا۔ جس میں تجربہ نفس مختلف ماحولوں کے تجربہ کا نام نہیں بلکہ جس کی اصلی علت تسلسل تخلیق ہوتی ہے۔ اس حقیقی دوران میں اٹانے والی موجرو ہوتا ہے۔ (۲) لہذا اس سوال کا جواب، اگر کیا تجربہ کا ابتداء اتانے مطلق سے ہو سکتا ہے۔ (۳) اقبال یوں دیتے ہیں:

”اتانے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں کہ جو کائنات سے متاثر نہیں اور خارج ہے اور باہر سے اسے متاثر ہوا ہے۔ تجربہ اس کی زندگی کی جس خواہش کی اپنی ذات کے اندرون سے حسیں ہوں گی۔ چنانچہ تجربہ کے اس معلوم کا کہ یہ باکھل حالت سے عمل حالت کی طرف باکھل سے باکھل کی طرف انتقال کا نام ہے، لہذا یہ افکار نہیں ہو سکتا۔ مگر تجربہ کا یہ معلوم ہی زندگی کی واحد ممکن صورت نہیں۔ زیرا کہ مری نظر سے دیکھتے تو کتنا واضحوری تجربہ ظاہر کرتے گا کہ استخدام حسیل کی ظاہریت کے لیے ایک حقیقی استخدام ہے۔ اتانے مطلق کا جو استخدام خاص میں ہے جہاں تجربہ جبرئیل ہوتے ہوئے درجوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک تسلسل تخلیق کا عمل ہے۔ اس سے اتانے مطلق کو نہ حسیں ہوتی ہے نہ اسے ادگما، سختی ہے اور نہ نیراس کی راہ میں وہ کہیں سختی ہے۔ تجربہ کے اس معلوم میں اتانے مطلق کے بے بغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے بغیر حرکت بے ارادہ، جامد بے عقل اور مطلق لانے والی مادہ کے۔ جس خلق کے لیے تجربہ کا مطلب بغیر عمل ہونا نہیں ہو سکتا۔ جس خلق کا کھل ہونا اس کے مینا کی طور پر ہے حرکت ہونے کا نام نہیں جس کا اس طرح کے اعزاز میں این جزم سے سوچتے ہوئے تصور کیا۔ یہ کمال اس کی تخلیق کا ارتقاء کی وہ سطح قرار دیا اور اس کی تحقیق وچس کے بغیر تباہی و تاراج ہل میں ہے۔ لہذا کی حیات اگتلاف ذات سے عبارت ہے، ذکر کی تصور حقیقی تک پہنچنے کی تک اور سے انسان کا ”کاگی نہیں“ تو یہ معلوم رکھتا ہے کہ وہ کسی مقصد کی جستجو میں ہے اور اس کو حاصل کرنے میں ابھی تک کام ہے۔ مگر خدا کے پاس ”ابھی نہیں“ کا معلوم اس کی ذات کے فاصدہ حقیقی انسانیت کا ناقابل افکار تصور ہے اور اس کی کلیت اس کے اس تمام عمل میں قائم رہتی ہے۔“ (۴)

۱۔ تجربہ کا ارتقاء استخدام میں ہے۔

۲۔ رضی اللہ عنہ ص ۱۱، دائرہ اقبال کا تصور زبان و مکان اور دوسرے مضامین، دائرہ ادب، ۲۰۰۸ء، ص ۹۷

۳۔ تجربہ کا ارتقاء استخدام میں ہے۔

۴۔ تجربہ کا ارتقاء

اس طرح اقبال کے نزدیک یہ قطعی زبان ابدا و ابد نام کے ساتھ اس معنی میں مربوط ہے کہ وہ حقیقت غیر حتمی اور متحرک کا ایک ناپ ہے۔ یہی انہی زبان اور قطعی زبان کے درمیان رابطے کی تلاش ہو جاتی ہے۔

پہلے اور دوسرے طبقے میں زبان و مکان کے مباحث کے نتیجے میں اقبال کا عقیدہ مطلق سے مطلق جو تصور تشکیل پاتا ہے وہ اقبال ہی کے الفاظ میں یہ ہے:

"چنانچہ تجرب کے فعال اور تھری پہلوؤں سے مطلق لازم ہوا کہ اس پر محدود اعتبار رکھنا ہمیں اس تجربہ پر پہنچتی ہے کہ حقیقت مطلقہ و عقلی زندگی ہے جس کے چبھتے و صبریت کا درجہ ہے۔ اس زندگی کو بطور ایک ادا کے تعبیر کرنا اسے انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔ یہ محض تجربہ کی اس ایک سادہ حقیقت کو کوئی کرنا ہے کہ زندگی ایک بے امید سیال ہے نہیں بلکہ وحدت کی عظیم کا ایک اصول، ایک زندگی سرگرمی ہے جو ایک قہری مقصد کے تابع نظریہ و مضامین کے انتصار پذیر وسیلہ ذات کو سرور کرتی ہے اور انہیں ایک نقطہ پر مرکوز رکھتی ہے۔ فکر کا عمل جو لازمی طور پر اپنی نوعیت میں اظہار داتی ہے زندگی کی اصل غفلت کو اجمل کرتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے اپنے ہاتھ میں ہاتھ دکھاتا ہے جو تمام اشیاء میں موجود ہے۔ یہ زندگی کا قہری مظہر یا لازمی طور پر وحدت اور جدی ہے۔ مگر ہم زندگی کے تھری پہلو کا علم براہ راست باطن سے حاصل کر سکتے ہیں۔ اور ہمیں زندگی کو ایک گروہ مرکوز ان کی حقیقت سے مختلف کرتا ہے۔ یہ علم کو عمل ہے کیونکہ یہ محض ایک گھڑا خانہ ہے یہ حقیقت کی غفلت مطلق ہم پر براہ راست مختلف کرتا ہے۔ چنانچہ تجربے کے حاکم اس تجربہ تک پہنچنے کا اور افرام کرتے ہیں کہ حقیقت کی غفلت مطلق وہ حافی ہے اور یہ کراتے لازمی طور پر ایک ادا کی طبیعت میں تصور کرتا چاہیے۔" (۱)

اقبال نے ذات پاری کا تصور ایک ادا کے طور پر کیا ہے، جس سے ذات باری تعالیٰ پر فرویت لازم آتی ہے اور جب فرویت لازم آئے گی تو اس سے ذہن اور افعالیت کی جانب منتقل ہو گا۔ اقبال، اپنے تیسرے طبقے "خدا کا تصور اور روح کا مضمون" میں اس سوال کا ثانی جواب یوں دیتے ہیں:

"سب یہاں اس مسئلے میں ایک سوال بھی اہوتا ہے کہ کیا فرویت سے مراد فعالیت نہیں ہے اگر خدا ایک ادا ہے اور یہاں ایک گروہ ہے تو ہم اس کا ادا تعاقب کیسے تصور کر سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ نہ انوکھائی اور فعالیت کے مفہوم میں ہم ادا تعاقب تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے ضمن میں وسعت اور پیدائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ خدا و افرام، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، زمانی اور مکانی فعالیت سے مطلق نہیں ہوتی۔ جو یہ طبعیات غفلت کو کسی ادا تعاقب غلام میں راسخ ساکن خیال نہیں کرتی لہذا ایک دوسرے سے باہم سرور و مفاہات کا ایک نظام تصور کرتی ہے جن کے ادا بھی راجح سے زبان و مکان کے تصور امتیاز ابھرتے ہیں اور یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زبان و مکان وہ تو حیوانات ہیں جو گھڑا خانے مطلق کی حقیقی تعلیم پر لاگو کرتی ہے۔ زبان و مکان ان کے مطلق کے امکانات ہیں جن کا اداری زبان و مکان کی راضائی نہیں بلکہ لازمی طور پر ہی مظہر ہوتا ہے۔ خدا سے اور امور اس کی حقایق طبیعت سے ایک روح مکان ہے اور روحی زبان جو اسے دوسری اداؤں سے الگ ظہور کئے۔ ان کے مطلق روح مکانی لحاظ سے ادا تعاقب

ہے اور نہ ہی اس معلوم میں متافی ہے جس طرح انسان مکافہ وادھما اور دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔
 اتنے متعلق کی وضاحت یہ ہے کہ اس کی تخلیق قوت کے اعتبار سے اور انسانی امکانات سے مہارت ہے جن کا ہادی صرف
 کائنات ایک بڑی مقدار ہے۔ پھر خدا کی کائنات سے متعلق نہیں ملتا ہے۔ وہ ایک اعتبار سے ایک کائنات ہے جو کہ
 یہ مسئلہ نہیں۔ اس میں اعتبار سے تسلسل کا وہی ہے جو کہ اس کی تسلسل نہیں۔ (۱)

اقبال مزید کہتے ہیں:

”اعتباری اور ان طبعیت کو طور سے ہر ایک متقابل چیز کہتے ہیں۔ میں نے انہیں جاننا ہے کہ اس کو تحقیق نہیں کر سکتا۔ خدا ہم
 عمل تحقیق کو باطن کا ایک عمل کہتے ہیں اور کائنات میں ایک ایسی مصنوع ہے کہ ان کی رچی ہے جس کا اپنے نتائج کی
 زندگی سے کوئی مصنوع پائی تاں نہیں اور نتائج کا اس سے متعلق نہیں ملتا پائی کا ہے۔ وہ تمام ہے جس کی کای ہا ہے۔ جو
 تصور تحقیق کے بارے میں اظہار ہے مجھے وہی اعتباری، ان کو کہہ دو سوچ کی یہ اور ہیں۔ اس متقابل کے مطابق کائنات
 خدا کی زندگی کا عمل ایک حادثہ ہے اور جس سے کہ وہ اور کائنات ہوا ہے۔ وہ بیاد کی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے
 ہیں ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی جھڑپائی موجود
 ہے۔ اس کا جواب ہے کہ کوئی متقابل نظر سے تحقیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی اصل اور کوئی باہر ہو۔ کائنات
 کو اس کی طرف ان حقیقت تصور نہیں کیا جاسکتا جو خدا کے متقابل موجود ہے، کیونکہ یہ متقابل خدا اور دنیا کو دیکھنے کا نہیں میں
 بدل دیتا ہے جو اعتباری انسان کی دستوں میں ایک دوسرے کے متقابل چاہے ہو۔“ (۲)

اقبال کہتے ہیں کہ کائنات خدا کا عمل تحقیق ہے جو ان کی تخلیق نہیں ہوا ہے اور اپنی حقیقت کے لیے ہم صرف عمل
 ہے۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا کائنات خدا کا طبع ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ خدا کی نظر سے تحقیق کوئی ایسا مخصوص
 واقعہ نہیں جو باطن اور باہر رکھتا ہو۔ یہ سمجھنا کہ کائنات خدا سے الگ ایک غیر کی حقیقت سے موجود ہے، صحیح نہیں ہے۔ اس
 تصور سے کائنات اور خدا اور جدا گانہ اور ایک دوسرے کے متقابل وجود میں جائیں گے۔ مادہ اور زمان و مکان کی کوئی آزاد
 حقیقت نہیں ہے۔ زمان اور مکان اگر انسانی کے سانچے ہیں جن میں اس نے حیات انہی کے جسم اور ادراک کے لیے وضع کیا ہے۔
 اسی طرح کائنات غیبی مادوں کا کوئی ذخیرہ نہیں ہے جو خدا سے خارج میں پانچ کوئی مستقل بالذات وجود رکھتا ہو اور خدا اس پر
 خارج سے نہیں اور نہ کہ حکومت کرتا ہے۔ فی الواقع کائنات خدا کا ایک مسلسل عمل تحقیق ہے۔ فکر انسانی اشیاء کو الگ الگ
 خانوں میں بانٹ کر ان کی باہریت کو کہنے کی کوشش کرتی ہے اور اس طرح وحدت کثرت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ (۳)

اگر کائنات خدا کا عمل تحقیق ہے تو اس کا جوہر تحقیق کیا ہے اور دوسرے نظریوں میں اس کی باہریت کیا اور خود انسانی وجود
 کی حقیقت کیا ہے؟ اقبال نے لکھا ہے کہ اگر خدا اور دوسرے جوہر تخلیق کرنے والے کائنات کا جو تصور زیادہ ایک جامع تصور تھا۔ اس
 تصور کے مطابق یہ کائنات ازل سے موجود ہے اور جو ازل ہی ادھیک قائم رہے گی، اس میں کوئی اضافہ و تغیر نہ ملے گا اور نہ

آچہ وہم کا۔ لیکن مسلم فلاسفہ اور متفلسفین بالخصوص اشاعرہ نے اس تصور کائنات کو قبول نہیں کیا۔ اشاعرہ کا تصور کائنات جوہری ہے اور اس تصور کو انھوں نے قرآن مجید کی اس آیت سے اخذ کیا ہے:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا جَعَلْنَا خِزْيًا لَهُ ۖ وَنَحْنُ نَعْلَمُ الْغُيُوبَ ﴿۲۱﴾ (سورہ حجر: ۲۱)

”اور ہر چیز کے اندر سے پاس فرمائیے ہیں لیکن ہم اس کو ایک عین امتداد کے ساتھ ہی اتار دیتے ہیں۔“

اشعری مفسرین کا خیال ہے کہ یہ کائنات جوہر یعنی اجزائے واسطیاتی سے مرکب ہے۔ چونکہ خدا کی تخلیق مسلسل جاری ہے اور اس میں کہیں کوئی انقطاع نہیں اس لیے لازم ہے کہ جوہر کی تعداد بھی غیر محدود ہو۔ چنانچہ تخلیق کے عمل کے ساتھ ہی ہر لمحہ جوہر بھی وجود میں آتے رہتے ہیں اور کائنات میں برابر اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ جوہر کوئی حجم نہیں رکھتا اس لیے وہ مکان کا مروجہ مفہوم نہیں ہے۔ لیکن جب بہت سے جوہر جمع ہو جاتے ہیں تو ان میں حجم پیدا ہو جاتا ہے اور اس طرح مکان کا وجود ہوتا ہے۔ لیکن این لازم اس تصور کائنات کے خلاف تھا۔ اس کے نزدیک ازودے قرآن عمل تخلیق اور حقی سکونہ میں کوئی ترقی نہیں ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک چونکہ جوہر مکان نہیں رکھتا اس لیے اس کی حرکت کے بارے میں سوال پیدا ہوا کیونکہ مکان سے گذرے بغیر جوہر کی حرکت ممکن نہیں ہے۔ اس مشکل کا حل انھوں نے یہ نکالا کہ مکان کے وجود ہی سے انکار کر دیا اور خدا کو ایک مستقل وجود کی حیثیت دے دی۔ چنانچہ نظام نے طرہ ریاست کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریے کے مطابق جوہر خدا میں ایک مقام سے دوسرے مقام تک منتقل کر کے جاتے ہیں۔ اقبال نے اس توجیہ کا طبعی بیان بخشنی فرمایا (۱)۔

اشعریوں کے نظریے تخلیق کا دوسرا پہلو حادث ہے۔ جوہر خدا و صفت رکھتے ہیں، خدا صفت اور ذات کی اور حرکت و سکون وغیرہ جوہر ذات کی صفت سے جاری ہے۔ نظریہ حادث سے دو باتیں بالکل واضح ہیں۔ ایک یہ کہ کوئی چیز اپنی فطرت کے اعتبار سے مستقل نہیں ہے، دوسرے یہ کہ جوہر کا ایک ہی نظام ہے۔ ہم جس کو دریا کہتے ہیں وہ دریا تو اسے کی لطیف ترین شکل ہے یا حادث ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ ان کی پہلی بات بالکل سچ ہے اور یہ ثابت ہے کہ کائنات کی کوئی دائمی صورت نہیں بلکہ اس میں اضافہ و تھیر کا سلسلہ روز اول سے جاری ہے۔ ہدیہ سائنس کا میلان بھی اسی خیال کی طرف ہے۔ لیکن ان کی دوسری بات سچ نہیں ہے اور وہ مادیت کے مترادف ہے۔ اشعریوں کا یہ خیال کہ نفس بھی حادث ہے طردان کے نظریے تخلیق کے خلاف ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ حرکت کا تصور زمان کے تصور کے تابع ہے اور زمان ایک نفسی زندگی (Psychic Life) ہے۔ جہاں نفسی زندگی نہیں وہ زمان بھی نہیں، اور جہاں زمان نہیں وہاں حرکت بھی نہیں۔ جس کو ہم جوہر کہتے ہیں وہ فی نفسہ روحانی ہے۔ وجود کی صفت سے متصف ہونے کے بعد اس میں مکانیت آتی ہے۔ نفس ایک خاصہ لطیف (Pure Act)

ہے اور جن اس کی سرئی اور قابل پائش صورت۔ یہ نظریہ جدید سائنس کے نظریہ وجود سے بہت قریب ہے جو Point اور Instant پر مشتمل ہے۔ جن دونوں کے درمیان جو ربط ہے اس کو اشعری سمجھ نہیں سکے۔ اس میں اصل Instant ہے لیکن پوائنٹ کو اس سے جدا نہیں کیا جاسکتا ہے کہ وہی اس کے اعتبار کا ذریعہ ہے۔ پوائنٹ کوئی چیز نہیں بلکہ Instant کو سمجھنے کا ایک انداز نظر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت اپنی اصل میں ردو جاتی ہے ابلیت اس کے مراتب ہیں۔ (۱)

اقبال وراثت داری تعالیٰ کی صفت ابدیت کے صحیح انداز کا، تنظیم اور متحول نقطہ نظر کے حصول کے لیے اسے زبانیں و مکان کے جائز میں دیکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اس ضمن میں دو مسلم مفکرین اور فلاسفہ کے ہاں زمانہ کی اہمیت بیان کرتے ہیں:

”زمانہ کا مسلم مفکرین اور صوفیاء کے لیے پیش قدمی طلب رہا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ حقیقت دکھائی دیتی ہے کہ قرآن حکیم کے مطابق دین اور رست کے یکے بعد دیگرے انفرادی انگڑوں میں سے گزرا دکھایا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بغیر نظام نے ایک معروف حد تک اس کا دور حوالہ دیا گیا ہے خدا کو ہر (زمانہ) کے متوازی قرار دیا ہے۔ حقیقتاً یہ عظیم مسلم صوفیاء ہر کے لکھا کی صوفیاء خصوصیت کے قائل تھے۔ مکی المذہب ابن عربی کے بقول ”دور“ خدا کے لئے بصورت ہاں میں سے ایک ہے اور امام رازی اپنی تفسیر میں کہتے ہیں کہ اصل مسلم صوفیائے انجمن نقطہ محدود پر دیکھا گیا اور انفرادی کر کے لکھا“ (۲)

اقبال بتاتے ہیں کہ فلسفیانہ انداز میں زمانے پر بحث اشعار نے چھپری تھی۔ لیکن کالستہ زمانہ محض خارجی تصور تھا۔ انھوں نے زمانے کو خطرہ لکھوں میں بانٹ دیا اور ان کے قواعد کو زمانہ کو خطرہ لکھوں میں بانٹ دیا اور ان کے قواعد کو زمانہ کہا کہ ہر دو لکھوں کے درمیان ایک ایسا مقام آتا ہے جسے خالی سمجھا جاسکے۔ گویا زمانے کی روشنی ٹھوس ہو رہے۔ لیکن نے کہا تھا کہ زمانہ اپنی ذات اور اہمیت کے مطابق ایک ہی انداز میں چلتا رہتا ہے۔ اس نے اسے پائی ہوئی عری سے تھکے دی تھی۔ یعنی اس کا تصور بھی محض خارجی تصور تھا۔ کیونکہ انسان کے پاس جس کا کوئی ایسا مضبوط نہیں جو کہ زمانے کا صحیح انداز کر سکے۔ اس لیے یہ بات لازم آئی کہ زمانہ ایک طرح کی روانی ہے۔ یعنی اشعار اور سائنسدان زمانے کو خارجی حقیقت ہی سمجھتے رہے۔ موجودہ زمانے میں ماہے کے حلقوں جو نظریہ پیش کیا گیا ہے اور پروفیسر جی (Roulier) کے الفاظ میں فطرت میں حس کے تصور کو ابھارتا ہے۔ یعنی مادہ بھی دو مسلسل کی بجائے حس سے کام لیتا ہے۔ یعنی کائنات کے تغیرات یک ایک حس لگاتار سے ہوتے ہیں بتدریج نہیں ہوتے۔ وہ مختلف یکے بعد دیگرے ظاہر ہونے والے واقعات کے درمیان کائنات ساکن رہتی ہے۔ لہذا اس کا اثر زمانے پر پڑتا ہے اور ان دو واقعات کے درمیان زمانہ متعلق ہو جاتا ہے۔ اور وہ مادہ کی طرح مسلسل نہیں رہتا۔ (۳)

انجمن وراثت اسلام ۱۹۸۹ء

۴۳۱۹۳

۱۳۱۹۳

اقبال کہتے ہیں کہ شاعر ہوں یا مسجود زمانے کے عطرین، دوسرا شاعرانہ، انھوں نے زمانے کا جو بھی نظریہ قائم کیا، نفسیاتی تجزیے کے بغیر کیا۔ اس لیے وہ زمانے کے داخلی پہلو کا دراک نہ کر سکے:

”تاہم کھتہ ہے کہ شاعر کی حسیری کو پیش ہو یا جدہ عطرین کی، دونوں محمل طور پر نفسیاتی تجزیے سے محروم ہیں۔ اور اس عطرہ کی کاغذیہ لکھا ہے کہ وہ ان کے موضوعی پہلو کے دراک میں ناکام رہے ہیں۔ اس ناکامی کی وجہ سے ان کے شعرات میں باہمی ظاہر و زبانی جہاں کے شکایات آگ آگ ہو گئے اور ان کے دوسروں کی طرح ان کو کوئی مصداق دیکھ نہیں رہا“۔ (۱)

اقبال نے یہی بات شاعری کے حوالے میں لکھی ہے:

لغز خاصش دارد ساز وقت

غلوں در دل زان کہ بلی راز وقت (۲)

اقبال کے خیال میں اگر زمانے کو محض خارجی تصور کیا جائے تو ہمیں ذات باری کے تصور میں مشکلات پیش آتی ہیں کیونکہ ہم خارجی زمانے کا اطلاق ذات باری پر نہیں کر سکتے:

”یہ بات قدامت ہے کہ اگر ہم ان کو خاص موضوعی نقطہ نظر سے دیکھیں تو خدا و مخلوقات میں اور ہائیکہ اس لیے کہ ہم جو ہی وقت کا طائر اطلاق کرتے ہوئے اسے ایسی زندگی کا حامل قرار نہیں دے سکتے جو ابھی معرض تکوین میں ہے۔“ (۳)

اس ضمن میں اقبال نے طاجال الدین درانی اور صوفی شاعر عراقی (۴) کے حوالے دیے ہیں۔ طاجال الدین درانی کے حوالے سے اقبال بتاتے ہیں کہ:

”طاجال الدین درانی نے اپنی کتاب ”زودا“ کے ایک حصے میں، ہر ایک جدید غالب علم کو بہ فیصلہ راس کے تصور زمانہ کی یاد دلایا ہے۔ ہمیں بتا ہے کہ اگر ہم زمانہ کو ایک قسم کی مدت تصور کریں تو یہ ہمیں واقعات کا تصور ایک طلوع کی صورت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آتا ہے۔ گارہوں پر مدت ایک وحدت دکھائی دے گی۔ جب ہم اسے ایک باہمی عمل کی شمع زاد صورت کہنے کے سوا اور کوئی ذوقی نہ کر سکیں گے جو اپنے دور سے آگے کے ساتھ تمام مراحل سے گزر رہا ہے۔ مگر طاجال درانی یہاں تسلسل کی غفلت کے پار سے زیادہ گہری بصیرت کا مظاہرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اضافی ہے۔ لہذا وہ خدا کے معاملے میں قایم ہو جاتا ہے کیونکہ خدا کے سامنے تو تمام واقعات ایک ہی عمل اور ایک ہی متعبر ہوتے ہیں۔“ (۵)

۱۔ تجرید گریڈ ۱۰، اسلام آباد، ۱۹۵۵ء

۲۔ کلیات اقبال، قادیان، ۱۹۷۷ء

۳۔ تجرید گریڈ ۱۰، اسلام آباد، ۱۹۵۵ء

۴۔ اصل میں محمود غزنوی، دیکھیے مولفہ حسنہ، ماہی نیر، ۱۹۷۷ء

۵۔ تجرید گریڈ ۱۰، اسلام آباد، ۱۹۵۵ء

اقبال بتاتے ہیں کہ عراقی (عمود الشوی؟) نے بھی زبان و مکان کے حوالے سے یہی نقطہ نظر اختیار کیا ہے۔

”وہ خالص مادیت اور خالص روحانیت کی دو زبان زبان کی اقصا اور احوال کا تصور پیش کرتا ہے جو مختلف حتمیہ و جہات و جہد کے لیے اضافی ہیں۔ تاہم گردنہ افلاک سے پیدا ہونے والے قیف اجسام کا ہفت باطنی جہاں اور سطحیں میں قائل تھیم ہوتا ہے۔ اس کی فطرت ایسا ہے کہ جب تک ایک دن نہیں گزرتا دوسرا دن وجود میں نہیں آتا۔ لیر ماوی و جردوں کا ہفت بھی تسلسل میں ہوتا ہے مگر نفس اجسام کا پھر ایک سال لیر ماوی اجسام کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اس طرح جب لیر ماوی اجسام کے وہ جہات میں آگے بڑھتے جائیں گے تو ہم زبان الہی کے در سے تک پہنچ جائیں گے جہاں زبان مردہ کی خاصیت سے کوئے آزاد ہوتا ہے۔ نتیجتاً اس زبان میں تھیم بھرپور قوت طرز کی کوئی بھی چیز موجود نہیں۔ یہ ابدیت کے تصور سے بھی باہر ہے کیونکہ اس کے ساتھ ابد اور اچا کے ذاتی قصوات بھی ملے نہیں کیے جاسکتے۔ خدا ایک ہی قائل تھیم علم اور ایک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور ملتا ہے۔ خدا کی اقلیت زبان کی اقلیت کے سبب نہیں بلکہ اس کے برعکس ہفت کی اقلیت خدا کی اقلیت کی گنج ہے۔ لہذا زبان الہی وہ ہے جسے قرآن ”ام الکتاب“ کے نام سے جان کرتا ہے جس میں تمام تاریخ طے و معلول کے تانے بانے سے آزاد ایک برتر اہلی آن

میں سر جڑ ہے۔“ (۱)

اقبال فرما دین راوی کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ تمام مسلمان متعلمین میں سے اس نے زبان کے مسئلے کو سب

سے زیادہ علید کی سے موضوع بحث بنایا مگر چونکہ وہ بھی اپنی مہیا بنی فکر میں سر دھنی تھے لہذا کسی حقیقی تجزیے پر نہ پہنچ سکے۔ (۲)

لیکن اقبال زبان پر اپنی سالانہ بحث اور تاہذ بصیرت کے ذریعے، حقیقی تجزیے پر پہنچنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ یہ الہیات اسلام پر فلسفے کی تاریخ کا ایک عظیم کارنامہ اور مہترا باب ہے۔ اقبال زبان کے حوالے سے اپنی بصیرت اور ذہانت کے ذریعے اس تجزیے پر پہنچے ہیں کہ ہفت کو گھسنے کے لیے سر دھنی نقطہ نظر سے کھڑا ہوا وہ دھنیں ملتی۔ یہ زبان کی مہیت کو گھسنے میں جڑی طور پر ہی معاون ہو سکتا ہے۔ ہفت کی مہیت کا صحیح اور ایک صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم اپنے شعوری تجربے کا نفسیاتی تجزیہ کریں۔ (۳) یعنی اقبال کے نزدیک سر دھنی انداز فکر اور طبعیات تسلسلی زبان کا اور ایک تو کر سکتے ہیں کہ ان کی تخلیق بھی اور ایک تک ہی ہے مگر ان کے ذریعے تو زبان خالص یعنی زبان الہی کا اور ایک کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی الہی زبان اور تسلسلی زبان کے درمیان رابطے کی تلاش کی جاسکتی ہے۔ اقبال ڈاکٹری۔ اسے بتا دو:

”اقبال کا کہنا ہے کہ زبان کا تصور جو طبعیات میں ملتی کرتی ہے، وہ کافی نہیں، یہ تصور اس زبان سے مختلف ہے جو ہمارے

تجربے میں آتا ہے۔“ (۴)

انجمن و فکر اسلام میں ۹۶

۱۲۰۲

۱۳۰۳ تا ۱۳۰۶ء

۳۔ اسے بتا دو کہ ”اقبال کی فکر میں ہمارے تجربہ اور نقطہ نظر کا ساتھ ساتھ اقبال مہیت فکر پر اپنا (۱۰۰) سال کا امر جہاد اکبر حکم اثر میں ۳۰۔

اقبال کہتے ہیں کہ زبان الہی میں باطنی، محال اور مستطیل کے سب اقدارات قطع ہو جاتے ہیں۔ جس حقیقت کو ہم زمانہ کہتے ہیں وہ کوئی ایک تصور نہیں ہے بلکہ خارج میں اشیاء کو معلوم کرنے کا ایک پیمانہ ہے۔ جس میں امر اور افراد ہے۔ لہذا الباقی زمانہ ان لحاظات کے ذریعہ اس کی مدد سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ زبان الہی کا شعور و ہدائی سطح پر ہی ہو سکتا ہے۔ (۱) اقبال کے نزدیک نفس کا ایک پہلو خارجی (انائے محال) اور دوسرا باطنی (انائے بصیر) ہے، جو مرکز کی حیثیت رکھتا ہے۔ نفس بصیر کا زمانہ، خالص زمانہ ہے لیکن اس میں تحریر ہے جس کے بعد دیگرے آئے ہیں۔ اس سے جو حرکت صادر ہوئی ہے، وہ باطن سے خارج اور وہ ان سے عقل کی طرف ہوئی ہے۔ اسی عقل سے جو ہر کی زبان پیدا ہوتا ہے:

”نفس بصیر خالص زمانہ یعنی بے قوا و تحریر میں رہتا ہے۔ نفس کی ذمہ داری کا عدا اس کے سمجھنے والے سے فعال ہونے اور وہ ان سے عقل کی طرف حرکت زن ہونے پر ہے۔ اسی حرکت سے زبان جو ہری پیدا ہوتا ہے۔ لہذا امارا شعوری تحریر جو عدا سے تمام علوم کا نقطہ آغاز ہے ہمیں ایک ایسے تصور کا سراپا دیتا ہے جو ثبات و تحریر یعنی زبان بحیثیت ایک وحدت نامہ یا بحیثیت دیکھتے ہوئے زبان بحیثیت مجموعہ جو امر کے مابین عقلی پیدا کر دیتا ہے۔ اب اگر ہم اپنے شعوری تحریر کی راہنمائی کر لیں کرتے ہوئے ان کے عقلی کرانے تقاضی پر قیاس کر لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ خودی عقل کا زمانہ ایک ایسا تحریر ہے جو تحریر عقل کے ہے یعنی یہ ایسا نامہ پائی گل ہے جس میں خودی کی عقلی حرکت کی مدد سے جو حرکت ظاہر ہوتی ہے۔“ (۲)

اب ظاہر ہے کہ ذات پاری تعالیٰ کے اور اک کے لیے زبان و مکان ذات پاری تعالیٰ کا اور اک ضروری ہے، اور ان کے اور اک کے لیے خارج سے باطن اور عقل سے وہ ان تک کا سفر ضروری ہے۔ اس طرح یہ قلوب غائی و قلوب مریٰ کی کدو لیے ممکن ہے، اور اسی حقیقت کا اثبات، لہذا اقبال، بالخصوص عظمت کا مرکز و کار ہے۔ لہذا اقبال کہتے ہیں:

”خدا کی امور، اقوات و ثروت و اتحاد عقلی اسائنات پر مبنی ہے۔ چنانچہ ایک طرف خودی ”اودیت“ میں رہتی ہے جس سے ہماری سرمد ہے۔ یہ قوا و تحریر اور دوسری طرف وہ زبان مسلسل میں رہتی ہے جس کے پار سے میں میں بکھتا ہوں کہ وہ شعور بالی طور پر ابدیت سے عقلی ہے کیونکہ یہ قوا و تحریر کا کیا ہے۔ صرف اسی معلوم میں پر ممکن ہے کہ ہم قرآن کی اس آیت کو سمجھ سکیں۔“

فی انشیکان انہی ذخائر (۸۰-۸۲)

دن رات آواز آتا ہے کہ سب سے ہے۔ (۳)

اس طرح اقبال کے اس گفتگو میں، بقول رضی اللہ عنہ صحت پائی۔

”ارتقا نکاتہی فی تصور مصر ہے۔“ (۴)

اردیکے مثال قیاس باب غامض ”وہاں“ کے عبارت

”تجدید گریات اسلام میں“

۳۰۰ پنا

۳۰۰ رضی اللہ عنہ صحت پائی، اور اگر اقبال کا تصور زبان و مکان اور دوسرے مظاہر میں

اور یہ کہ زبان کے حوالے سے اقبال کی اس عالمانہ بحث کے نتیجے میں یہ حقیقت انظر من العین ہو جاتی ہے کہ سرمدی نظریۂ نظر اختیار کر کے ہم درجہ صحیح طور پر زبان کی باتیں کو معلوم کر سکتے ہیں اور نہ ہی ذات الہی کا صحیح ادراک حاصل کر سکتے ہیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے ہمیں اپنے من کی دنیا میں داخل ہونا پڑے گا۔ (۱)

اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ روحانی ہے۔ (۲) اور اس کا علم براہ راست لطیفیات سے ہوتا ہے اور نہ ہی یہ نتیجہ شواہد و غفرت سے براہ راست استنباط کیا جاسکتا ہے۔ اس کا ادراک باطنی بصیرت، جسے اقبال ”ذوق مذہبی، ذوق سری، روحانی تجربہ“ اور ”وہان“ کہتے ہیں، (۳) ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اور اقبال اپنی مذہبی بصیرت ہی کی بنا پر کہتے ہیں کہ آخری حقیقت روحانی ہے۔ اور اقبال کی یہ رائے، بقول ڈاکٹر سی۔ اے۔ قادری:

”اس کی عقلیاتی وقت پر دلالت کرتی ہے۔ اسکی وقت کم لوگوں کے حصہ میں آتی ہے۔ اور اس کا یہ کہنا کہ حقیقت روحانی ہے، قدرتی طور پر لطیفیات سے اخذ نہیں بلکہ ان کی اپنی گہری بصیرت کا ثمر ہے۔“ (۴)

حقیقت مطلقہ روحانی ہے اور اس کا ادراک وہ ”وہان“ ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اقبال، قرآن، اسلامی مکتبہ اور صوفیاء کے نظریات کی روشنی میں، زبان و مکان پر اپنے فلسفۂ نہایت کلاسیک، باطنی اس رائے میں ایک اضافہ کرتے ہیں اور اس بات کی یہ رائے سامنے آتی ہے کہ حقیقت مطلقہ روحانی ہے، وہ ایک ذات، ذات الہیہ ہے جو تخلیقی اور آزاد ہے، جس کا علم وہ ”وہان“ سے حاصل و ”وہان“ میں ہوتا ہے۔ گزشتہ ادراک میں یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ ”وہان“ سے اقبال کی مراد ”وہان“ خالص یعنی زبان الہی ہے۔ اس ”وہان“ کا شعور و جدائی سطح پر ہی ہو سکتا ہے۔ یہاں وقت کی تقسیم پذیری ختم ہو جاتی ہے اور ریاضیاتی اصول تقسیم پذیری کا عمل دخل نہیں رہتا۔ خدا خدائی اور سرمدی زبان و مکان کے ریاضیاتی بنائے اور طبعیاتی تجربے کی حامل سطح اس ”وہان“ کو گرفت میں نہیں لاسکتی، جب ”وہان“ کی یہ سطحی گرفت میں نہیں آتی تو حقیقت مطلقہ کا ادراک بھی نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا باہر اطلالیکیات، وجود پاری قضائی اور دیگر مذہبی صداقتوں کا انکار کر دیا جاتا ہے۔ اقبال بتاتے کہ یہ خارجی زبان و مکان میں تجربے کی وہ واحد سطح نہیں جو علم کا ذریعہ ہے بلکہ راجع

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۵)

ان زبانوں کی دریافت باطنی تجربے یعنی ”وہان“ ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ وہ ”وہان“ کے ذریعے جب ہم سرمدی زبان و مکان کے حدود کی گرفت سے آزاد ہو کر طبعی سرمدی زبان و مکان دریافت کر لیتے ہیں اور ”وہان“ یعنی زبان الہی کا ادراک

۱۔ محمد رفیع، ”نظر من العین“، ایک جائزہ، ص ۶۱

۲۔ تجریدِ گریات، اسلام، ص ۵۶

۳۔ دیکھئے، ”ذوق مذہبی“ اور ”وہان“ کے مباحث

۴۔ سی۔ اے۔ قادری، ”اقبال کی انظر من العین کا فلسفہ“، ”مجموعہ مقالات“، ص ۱۱۱ (۱۱۱) (۱۱۱) ص ۱۱۱

۵۔ گریات، اقبال، ص ۵۴

حاصل کر لیتے ہیں تو اس میں ہمیں مرکزی اصطلاح کا علم ہوتا ہے اور حقیقت اسلاف کا سراغ ملتا ہے۔ اس طرح ڈاکٹر رحیم بخش شاہین مرحوم کے الفاظ میں:

”اسلامی ثقافت نے علم و حکمت کی انجمن میں غریب اور محسوس چیزوں پر قبو ہندولی کر کے سائنسی حقائق کا دریافت کیا۔ اس کے علاوہ اس کے زیر اثر محسوس اور مرئی کائنات سے غیر محسوس اور غیر مرئی دنیا کی طرف جڑی حرکت ہوئی، اقبال اس کو بھی سامنے لانا چاہتے ہیں۔ مسلمان صوفی اور متکبرین نے ہمیشہ یہ غلط فہم اور کوشش کی کہ وہ کائنات کی لامحدود وسعتوں کو اپنی گرفت میں لائیں۔ اس بنا پر انھیں زمان و مکان کے مسئلے پر توجہ دینا چاہی“۔ (۱)

لہذا اقبال، اپنے پانچویں خطبے ”اسلامی ثقافت کی روح“ میں خارجی اور مرئی زمان و مکان کے حوالے سے کائنات کو دیکھنے کے نقطہ نظر کی بارشائی کا پیرا ذکر کرتے ہیں اور اس نکتہ نظر سے غفلت کے ضمن میں مسلم صوفیاء و متکبرین کی کوششوں کو سراہتے ہیں:

مرئی زمان و مکان کے بارے میں جو سچ کہہ رہا ہوں، میں زمان کو الٰہیادے گی۔ نہایت ایک بعد کی طرح ہے جو زمین کی حرکت اور اس کے ارتکاب میں ایک رکاوٹ ہے۔ ڈاکٹر کا اپنی حدود سے باہر نکلنے کے لیے زمین کو زمان مسلسل اور مکان مرئی کی غایت حاصل سے آدھائی حاصل کر رہا ہوگی۔ قرآن کے مطابق آفری اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ یہ آیت قرآن کے ایک اجمالی کرے خیال کو سمجھنے سے کہ کائنات اس سے آفری طور پر اس بات کی نشاندہی ہوتی ہے کہ اس کی آفری محدود کی جانب نہیں بلکہ لامحدود جانت کوئی اور وسعت کی جانب متعلق کرنی چاہیے۔ اب اس مطلق حد کی طرف عقلی مسافرت تک لہا اور مشکل عمل ہے۔ اس ضمن میں بھی مسلمانوں کی فکری کوششیں برہنوں سے بالکل ہی مختلف سمت میں متحرک ہوئی ہیں۔“ (۲)

ساتھ ہی وہ مسلم ثقافت کے لیے زمان و مکان کے مسئلہ کی اہمیت کا اعادہ کرتے ہیں:

”دوسری جانب مسلمانوں کی ثقافتی جہد میں عقل محض اور ذہنی تعلیمات (اس اصطلاح سے ہماری مراد اہل تصوف ہے) بارشوں کا مدعا یہ ہے کہ کائنات کی اصل کیا جانے اور اس سے لطف اٹھا رہا ہے۔ زمان و مکان کا مسئلہ اپنی ثقافت میں زندگی اور موت کا مسئلہ بن جاتا ہے۔“ (۳)

اقبال، زمان و مکان مرئی سے زمان و مکان غیر مرئی کے تصور تک پہنچنے کے سلسلے میں مسلم متکبرین کی خدمات کا تذکرہ کرتے ہوئے اسے سراہتے ہیں۔ (۴) علماء کے علاوہ صوفیاء نے بھی زمان و مکان کے مسئلے پر بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں اقبال غیر ملکی مرآت (محمود الاشوتی؟) اور غریب محمد پارسا کا ذکر کرتے ہیں۔ اقبال نے اپنے خطبات میں مرآت (محمود الاشوتی؟) کے تصور زمان و مکان پر خاص توجہ مبذول کی ہے۔ مرآت (اشوتی؟) نے اپنے نظریے زمان میں زمان و مکان کی

۱۔ تسلسلہ خطبات اقبال، مرتبہ علامہ اقبال، دہلی، یونیورسٹی، ۱۹۷۸ء

۲۔ توجہ پست فہرست، اسلام آباد، ۱۹۷۸ء

۳۔ ایڈا

۴۔ ایڈا، ۱۹۷۸ء

عراقی دراصل اس کو شل میں تھا کہ وہ مکان کے ایک ایسے صندوق پہنچے جو اپنے صندوق میں رکھی ہو۔ (۱)
 اقبال کے خیال میں عراقی (اشعوری؟) پوجہ و زمانہ الٰہی اور زمانہ حقیقی کی نوعیت و رابطہ نہ کر سکا اور نہ ہی اس
 حقیقت کو پاسکا کہ مسلسل تخلیق اسلامی تصور کا لازمہ ہے، جس کا مطلب ایک ہر لمحہ نشو و نما پاتی ہوئی کائنات ہے۔ (۲) لیکن
 ہر حال اس کے نظریات مکان کے حرکی تصور تک پہنچنے میں ذرہ در ذرہ معائنات کرتے ہیں۔ اس لیے اقبال انھیں ہر بار اپنے
 موقف کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔

اقبال کائنات کے حرکی نظریے کے غایہ ہیں اور ان کا نظریہ زبان اور مکان بھی اس نظریے کی توضیح ہے۔ جس کی مدد
 سے وہ اثبات الٰہی کی منزل تک پہنچتے ہیں۔ ان کے نزدیک مسلسل تخلیق اسلامی تصور کا لازمہ ہے۔ جس کا مطلب ایک ہر لمحہ
 نشو و نما پاتی ہوئی کائنات ہے۔ (۳) اس لیے وہ اسلامی فلسفہ صوفیائے معترف ہیں کیونکہ اسلامی فکر کے تمام اداۓ ایک
 محرک کائنات کے تصور سے آ جلتے ہیں۔ (۴) وہ بتاتے ہیں کہ:

”عراقی کے اس تصور میں دلچسپی کا کچھ واسطہ نہیں ہے۔ جس میں این غلہ و آن تبدیلی کے عمل کو سمجھتا ہے۔ اس کا تصور ہے حد
 اہم ہے کیونکہ اس سے یہ بات صریح ہوتی ہے کہ تاریخ، زمانہ میں ایک مسلسل حرکت کی حیثیت سے تخلیق نور پر ایک
 تخلیقی حرکت ہے۔ وہاں اس حرکت میں جس کی راہ پہلے سے چھینی ہوئی ہے۔ این غلہ و آن بعد اظہار حقیقی قتل نہیں تھا
 بلکہ وہ بعد اظہار حیات کا خلاف تھا۔ مگر زبان کے بارے میں اس کے تصور کی اہمیت کے حوالے سے آتے رہ گئے ہیں
 قضا و دیکھا جا سکتا ہے۔ چونکہ اسلام کی تاریخ میں اس تصور کے عقلی حوالے کے بارے میں پہلے ہی بحث کر چکا ہوں۔
 قرآن کا یہ تصور کہ دن و رات کا اول و ثانی حقیقت مطلق کی علامت ہے۔ جس میں ہر لمحہ اس کی نئی شان کی ایک نظر
 آتی ہے۔ مسلم حضرات میں یہ ایمان کہ وقت کی حیثیت صمدی ہے۔ ان کو محسوس کا زندگی کے بارے میں بحرینی تسلسل کا
 تصور اور آخری بات کہ انیسویں نے تصور طرقت تک رسائی کے معاملے کو بیان کیا کہ وہ مطلق آفات ہے۔ یہ تمام ان
 غلہ و آن کی عقلی اور طبعی دریافت ہیں۔ اس کا اصل امتیاز اس قدر ہے کہ وہ جس کی روح کا کچھ نہیں اور اس کے اور اس
 اور اس کا منطقی انحصار ہے جس کی سب سے بڑا ناک پیچہ اور وہ خود تھا۔ اس کے اس عقل کا راسخ نے جو بانی کا سکھتے
 کے خلاف قرآن کی روح کو اس پر آخری کامیابی ملای کیونکہ یہ انھوں کے پاس زبان یا تو غیر عقلی ہے، جیسا کہ
 اظہار میں اور نیز کا خیال تھا، یا وہ ایک دائرے میں حرکت کرتا ہے جیسا کہ ہر عقل مند اور بانی سمجھتے تھے۔ تخلیق حرکت
 کو یہ سمجھنا کہ جو بھی صمدی تصور کر لیا جائے کہ ذات خود اگر دوری تصور کیا جائے تو وہ تخلیق نہیں ہوگی۔ وہ الٰہی راضی

انجمنیات فکر و ادب اسلام، ص ۱۶۹

۳۔ ایضاً ص ۱۶۷

۳۔ ایضاً

۳۔ ایضاً

وہی حقیقت نہیں بلکہ وہی ٹکراؤ ہے۔" (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک قرآن میں زندگی اور کائنات کے بارے میں حریک نظریہ عطا کرتا ہے اور اس کی روشنی میں اسلامی جنت بھی زندگی اور کائنات کے بارے میں حریک اور ارتقائی تصور کا درس دیتی ہے۔ اس کے برعکس برہانی منظر میں خشک اور سلاطین اور سقراط و فیثو نے یہ عقیم دلی کہ عالم محسوسات، غیر حقیقی، لازمی اور جاہد ہیں۔ لہذا بعد میں آنے والے اکثر مغربی فلاسفہ بھی زمان و مکان کو سکونی دیا، جاہد اور ممکن ہی سمجھتے رہے۔ انھوں نے تجربے کی واحد سطح اس قدر ہی زمان و مکان کو قرار دیا اور تجربے کی اس واحد سطح کو مارے طم کا واحد مادہ سمجھتے رہے۔ اسی فیضان پر کائنات نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ "کیا بعد الطبعیات کا امکان ہے؟" اور اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔ (۲) اس حقی جواب کے لیے اس نے جو وجوہ پیش کیں وہ ان خصوصیات پر مبنی ہیں جو ہمارے طم سے خصوصاً ہیں۔ ہمارا طم زمان و مکان سے متعلق ہوتا ہے کیونکہ عالم روزی اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہے۔ یعنی اشیاء اور اشیاء میں تغیرات، ماضیا و بغیر مکان کے ہمارے لیے ناقابل فہم ہیں۔ ہم تمام اشیاء کو مکان کے اندر ہی دیکھتے ہیں۔ اشیاء بذات خود کیا ہیں ہم نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس سوال کا جواب اپنے کے لیے ہمیں ایک بلند تر وسیلہ طم کی ضرورت ہوگی اور اشیاء کو مکان کے خلاف سے لکنا ہوگا اس طرح اشیاء کے تغیرات کے لیے زمان کو مقدم تسلیم کرنا پڑے گا کیونکہ کوئی تغیر بغیر زمان کے ممکن نہیں۔ اگر زمان نہیں تو تغیر بھی نہیں۔ علاوہ ازیں کائنات کے نزدیک زمان و مکان سرحدی حقیقتیں نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کا اور راک کرنے کے لیے صرف ہمارے حلقہ اپاداری جتنیں ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ موضوعی ہیں اور موضوع ناظر سے علیحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ اب اگر زمان و مکان موضوعی ہیں اور سب اشیاء زمان و مکان میں ہیں تو گویا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ صرف مظاہر ہیں اور اشیاء ہمیں کہ وہ خود ہیں یا بالفاظ دیگر "شے کماشی" یا شے بذاتہ ہیئت اداری گرفت سے نکال تعلق ہیں۔ ہم اس حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے جو نہائی یا مطلق ہے۔ مابعد الطبعیات اگر اس نہائی یا مطلق حقیقت یعنی "شے کماشی" کو جانے کی کوشش ہے تو یہ ناممکن ہے۔ (۳) اس طرح کائنات نے ملکیت کے لیے اثر خدا کے ورانے زمان و مکان ہونے پر اصرار کرتے ہوئے اس کے مقابلے کے امکان کو رد کر دیا۔

اقبال کائنات کے اس موقف سے حقیق نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ:

"کائنات کا موقف صرف اسی صورت میں قابلِ قبول ہوگا جب ہم یہ فرض کر لیں کہ کلامِ تجربات ہمارے معمول کے

تجربے کے تابع ہیں۔" (۴)

لہذا اقبال یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ:

۱۔ تجربات اگر اسے ہم میں داخل ہوں

۲۔ ایسا خاص ۲۹

۳۔ بشرطِ ضمن اور دائرہ اقبال کی مابعد الطبعیات میں ۳۹۔

۴۔ تجربات اگر اسے ہم میں ۲۹۔ ۳۹

”کیا اگر یہی اصول کی سطح پر ہی طے کا حصول ممکن ہے۔“ (۱)

اور اس کا جواب یوں دیتے ہیں:

”کائنات کے مختلف بڑا اور سارے جہتیں کو اس میں نظر آتی ہے کہ بارے میں کائنات کے کھلے نظر میں ہی باہر اظہار کائنات کے امکان کے بارے میں سمجھنے والے سوال کے کچھ اوصاف پیشہ ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب مطالعہ اس کے اہل ہو جیسا کہ کائنات نے سمجھ رکھا ہے۔ لیکن کے عظیم مسلم صوفی فاضل کی اللہ ہیں اسے مرئی کا قول بیخ ہے کہ خدا محسوس و مشہور اور کائنات ”مستقل“ ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی، مگر درجہ حرارتی نظام اپنے مکان، ہر نظام اسے زمانہ کی کلکتہ پر اسرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمانہ اور مکان کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ کھٹے سم خارجی دیکھتا ہے جیسے اس کی ہماری عقل کی آفریادہ اور انسانی تجربے کے کی دوسرے مدارج میں ہوں جو زمانہ و مکان کے دوسرے نظاموں نے کی اور انداز میں ترتیب دے کر رکھے ہوں۔“ (۲)

اس طرح اقبال کے خیال میں اگر یہی یہ سچا واقعہ نہیں ہے، کیونکہ زمانہ و مکان کا مفہوم وجود کے فرق کی مراد سے بدلتا جاتا ہے۔ زمانہ و مکان جلد مائل اور نہ بدلنے والے مطلقانہ جہات نہیں کائنات انہیں ایسا ہی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمارا سارا اہم انہیں قوتوں ایسا نہیں ہیں؛ اعتقاد اور حسیں ہوتا ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ مطلقانہ جہات خود ہم سے برتر اور ہر امتیاز کے تعلق سے نئے مفہوم کی گنجائش رکھتے ہیں اور نتیجتاً تجربے کا ایک ایسا درجہ بھی ہو سکتا ہے جو زمانہ و مکان کی قیود سے آزاد ہو۔ اقبال کے خیال میں کائنات حرکی اور موصوفیہ ہے۔ کوئی مطلق مکان ایسا نہیں جس میں سب اشیاء واقع ہوں۔ خود مکان کا تصور ہماری موضوعی ساخت پر منحصر ہے۔ انسانوں کا مکان تین اجزاء میں بنا جاتا ہے یعنی طول، عرض اور عمق۔ لیکن ہمارے حواس اور ہماری نفسی قوتوں میں کی با اضافہ کر کے ہمارے ابعاد میں کی با اضافہ کرنا ممکن ہے۔ (۳) اقبال بتاتے ہیں کہ عمرانی (اشٹولی ۹) نے بھی اس نتیجے تک پہنچنے کی کوشش کی تھی۔ وہ مکان کی متعدد قسمیں بتاتے ہیں اور آفراتھ قدالی کے مکان کی شکایت کرتا ہے جو تمام ایسا اور جہات سے آزاد ہے اور جو تمام ممتا ہیں کا کھلے اقبال ہے۔ (۴) اسی طرح اقبال زمانہ کے حوالے سے بھی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس میں مختلف قسموں کی گنجائش ہے جو امتیاز کے فرق کی مراد کے مطابق ہوتی ہے۔ یوں اقبال زمانہ انسانی یعنی زمانہ خارجی واقعہ جو ہر ہی سے الگ زمانہ خالص کا اثبات کرتے ہیں جو زمانہ انہی ہے۔ (۵) یہاں بھی اقبال نے دیگر اسلامی نظریوں اور صوفی کے علاوہ بالخصوص عمرانی (۶) سے استفادہ کیا ہے

۱۔ تجربات مگر بات اسلام میں

۲۔ ایضاً

۳۔ تجربات مگر بات اسلام میں ۵۹-۵۸/۱۳۳۳ء

۴۔ ایضاً ۱۶۹

۵۔ تحصیل گوشتہ برقی میں بھی کی جاتی ہے۔

۶۔ اصل میں محمود اشٹولی

جو مکان کی طرح زمان کی بھی مختلف قسمیں ہوتا ہے، مگر اس نگرے کی تشکیل میں اقبال کا بنیادی مآخذ قرآن مجید ہی ہے جو وقت کی دو قسموں یعنی زمانہ اپنے ہی یا زمانہ خالص اور زمانہ خارجی یا جوہری وقت کا حامل ہے۔ اس کے ثبوت میں اقبال نے اپنے خطبات میں متعدد آیات قرآنی کی ہیں۔ (۱)

زمانہ و مکان پر اپنے بصیرت افروز انکار کے ذریعے اقبال اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ زمان و مکان جنہیں کائنات نے ساری تجربات کے سانچے قرار دیا تھا، اپنے مفہوم میں کوئی اور معنی نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم عسی قوتوں میں بسنانے پاکی کے ساتھ بدل جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کائنات نے ظلم کو جس عام ”مکانی زمانی“ تجربے کی سطح تک محدود کیا تھا اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں ہوتی ہیں۔ لہذا اگر عام تجربہ ہی تجربے کی واحد سطح قرار پائے تو ہے شک باہد اطمینان بات ممکن نہیں۔ لیکن اگر تجربے کی ایسی سطحیں ممکن ہیں (اور جیسا ممکن ہیں جیسا کہ اقبال نے اپنی اسلامی فکر کی روشنی میں ثابت کیا ہے) تو ”زمانی مکانی“ تعبیرات سے آزاد ”حقیقت فی نفسہ“ کا انکشاف کرتی ہیں، تو پھر باہد اطمینان بات بھی ممکن ہے۔ اس طرح اقبال ڈاکٹر برہان احمد قادری:

علامہ اقبال نے اپنے تصور زمان و مکان میں انسانی زمان و مکان اور الٰہی زمان و مکان میں امتیاز برقرار رکھا ہے اور خدا کو حقیقت پر محدود کی طرح دوائے زمان و مکان بھی نہیں کہا اور اس زمان و مکان سے بھی متصف نہیں کیا جو محدود و متغیر و متغیر کی خاصیت کے حامل ہیں۔ اس طرح انھوں نے اپنے مطلق کے مقابلے کے مکان کو کھنڈ کر دیا ہے۔“ (۲)

□♦□♦□

۱۔ پچھلے اوقات دوران کے حوالے گزریں اور ماقبل میں غائب کیے جانے لگے ہیں۔

۲۔ برہان احمد قادری، ڈاکٹر، ”اقبال کا تصور زمان و مکان“، مستطیل۔ زمان و مکان، مرحوم ڈاکٹر وحید حضرت، لاہور۔

خودی

اقبال کے نزدیک حقیقہ مطلق ایک "خودی"، "ذاتی"، یا "ایز" ہے۔ اُن کے خیال میں ہمیں حقیقہ مطلق کا تصور بطور ایک فرد یا مطلق "ذاتی" کرنا چاہیے۔ اس طرح اقبال نگہیں ہماری قنالی کے کاٹل ہیں۔ نیز اقبال کا کہنا ہے کہ انسان بھی خودی سے محروم ہے اور وہ لایق قنالی بھی اپنے سے مجاہد ہے۔ اس لیے ان دونوں میں رہنا کا ہونا لازمی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ رہا کیسے ممکن ہے، مادہ اس کی نوعیت کیا ہے لیکن انسانی خودی اور انہی خودی میں کیا تعلق ہے۔ یہاں اقبال کے انہی تصور است کا جائزہ مطلوب ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ وقت کی مابین پر غور کرنے سے اور اپنی ذات کے اندر وقارِ زمانی کے اظہار کے تجزیہ کی جائزے سے حقیقہ مطلق کا ایک ایسا تصور سامنے آتا ہے جس میں فکر، حیات اور عاقبت مل کر ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ اس طرح حقیقہ مطلق ایک "استحرام خالص" ہے ہم اس وحدت کا ادراک ایک نفس (Self) (۱)، خودی (۲)، یا (۳) ہی کے طور پر کر سکتے ہیں۔ ایک سوچ دینی الاربع اور پیدل برنگل خودی جو حیات اور فکر کا سرچشمہ ہے:

"وقارِ زمانی کا اظہار جس طرح ہماری ذات میں ہوتا ہے اس کی تفسیری تصویر ہمیں حقیقت مطلق کے اس تصور تک لے جاتی ہے کہ وہ ایک خالص استحرام ہے جس میں فکر، حیات اور عاقبت ایک دوسرے کے ساتھ دلیمل ہو کر ایک مضموناتی وحدت قائم کرتے ہیں۔ ہم اس وحدت کا ادراک نہیں کر سکتے، ہوساں کے کہہاتے وحدت نفس (Unity of a self) کہہائیں، اسب یہ پیدل ایک سوچ دینی الاربع نفس (An all embracing concrete self) ہے اور دلیمل ہمارا کی زندگی اور فکر کا منبع مطلق ہے" (۳)

برگساں ذات پر دوران کو مقدم گردانتا ہے۔ اقبال اسے برگساں کی قطعی قرار دیتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں زندگی کے تمام احوال کا جامع اور مکمل ہے وحدت آخری زمانہ مطلق ہوسکتا ہے اور نہ مکان مطلق جامعیت کی یہ صفت صرف کسی مستقل اور قائم بالذات حقیقت، جسے اقبال ذات (Self: خودی نفس) کہتے ہیں، ہی میں ہوسکتی ہے۔ نفس (Self) وہ ہے جو "میں ہوں" کہہ سکے۔ کسی استحقاق اور پداس سے ممکن ہوتا ہے کہ اس میں احساس خودی کسی اور سے تک پہنچا ہے:

"میرے نزدیک برگساں کی قطعی ہے کہ اس نے زبان خالص کو نفس پر حقوق جانا، حالانکہ اسی کے لیے خالص زبان کا کل اثبات ہے۔ نہ خالص مکان اور نہ ہی خالص زبان یا حیات اور واقعات کی گونا گونی کو ایک دوسرے کے ساتھ اکٹھا

1. The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P. 44.

۲. بحر اقبال، تکمیلِ سہ ماہی، ج ۱، ص ۱۰۲، حوالہ: "میرے نزدیک برگساں کی قطعی ہے کہ اس نے زبان خالص کو نفس پر حقوق جانا، حالانکہ اسی کے لیے خالص زبان کا کل اثبات ہے۔ نہ خالص مکان اور نہ ہی خالص زبان یا حیات اور واقعات کی گونا گونی کو ایک دوسرے کے ساتھ اکٹھا

۳. ترجمہ: برگساں، ص ۱۰۲

رہ سکتے ہیں۔ یہ ذات انسانی کا ایک عمل بصر ہے جو استخدام کی محنت کو جو کہ اتحاد امور جو حالات میں مقسم ہے ایک مرکب نامہائی عمل میں بدل دیتا ہے۔ استخدام نامہائیں جو خود کی کا مطلب خود کی کی سوچ و رنگی ہے اور خودی سے مراد یہ کہنے کے قابل ہونا ہے کہ "میں ہوں"۔ وہی گنگا جھون میں دھو دھو رکھا ہے جو یہ کہہ سکتے کہ "میں ہوں"۔ یہ "میں ہوں" کی سطح ہی ہے جو ہر اس سطحی میں شے کے تمام کاغذیں کرتی ہے"۔ (۱)

اس طرح اقبال حقیقت حلقہ کو ایک خودی (Self ذات نفس: انا) قرار دیتے ہیں، مگر یہ "انا"، "ہم"، "انہ" "مطلق" ہے، جو ہر لحاظ سے انا کے انسانی کے مقابلے میں محدود برتر اور اعلیٰ دائرے ہے۔ وہ نفی من العالمین ہے، وہ وہو ہے۔ اس کی برابری کرنے والا کوئی شخص اور اس جیسی کوئی شے نہیں۔ وہ اپنی خودی کے لیے اسوا کا محتاج نہیں۔ اس کے لیے اسوا کوئی خارجی حقیقت نہیں۔ جسے ہم خارجی نفرت یا اسوا کہتے ہیں، وہ حیات الہی میں ایک گزرتا ہوا لہر ہے۔ "انا نے مطلق" خیر انا سے آزاد ہے۔ ہم انا نے مطلق کا کوئی واضح اور عمل تصور قائم نہیں کر سکتے۔

"ہم سب بھی کہتے ہیں" میں ہوں "مگر ہمارا" میں ہونا "نفس اور غیر نفس کے مابین امتیاز سے تصور پایا ہے۔ قرآن کے الفاظ میں نفس مطلق نفی من المطلق ہے۔ اس کے لیے نفس خیر کوئی قابل ذات نہیں دہندہ ہمارے قتالی نفس کی طرح ہوتا اور اسے بھی نفس نکالی میں ذات خیر سے متقابل ہونا چاہیے۔ جسے ہم نفرت یا نفس خیر کہتے ہیں وہ حیات خداوند میں عمل ایک لہر گزراں ہے۔ اس کا "میں ہونا" تو خود محصور، ماسوائے اور مطلق ہے۔ ہمارے لیے اپنے نفس کا ایک واضح اور عمل تصور ممکن ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

لَنْ تَجْعَلَ لِنَفْسٍ ذَاتًا وَتُتْرَكِ الْمَعْتَدِ (۲۰۱)

نفس کوئی شے اس نفس پر مبنی نہ رہتا ہے، بلکہ ہے"۔ (۲)

اقبال نفرت کو انا نے مطلق کی سر پر قرار دیتے ہیں، جس طرح قرآن پاک نفرت کو اللہ کی سنت یا عادت قرار دیتا ہے:

"سب نفس، کردار کے لحاظ سے قابل فہم ہے یعنی ایک یکساں طرز کے رویے کے لحاظ سے جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں، عالم نفرت ہمارے کا کوئی ذخیرہ نہیں ہے جو ہمیں واقع ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک عظیم اعلان ہے اور یہاں نامہائی طرز پر نفس مطلق سے حلق ہے۔ نفرت کا ذات اللہ سے وہی حلق ہے جو کردار کا نفس انسانی سے ہے۔ قرآن نے ایک حل آواز اعلان میں اسے منہ مقرر فرمایا ہے"۔ (۳)

اقبال اسے انا نے مطلق کی آزاد و تحقیقی فعلیت کو سمجھنے کا ایک اعلان قرار دیتے ہیں۔ نفرت ایک زندہ اور خود پہنچ حقیقت ہے کہ تک اس کی تہ میں خفاقی انا نے مطلق موجود ہے۔ اس لیے اس عالم میں مستقل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس کی

خلائی کی کوئی حد نہیں۔ قدرت الہی کی لامتناہیت بالقہو ہے بالمثل نہیں۔ انا نے مطلقہ کل، کل کو سہارا دینے اور زندگی بخشنے والی۔ اس کا معنی انکی اپنی ذات ہے۔ اقبال کے خیال میں اس طرز فکر سے علم کی روایتی بن جاتے ہیں، کیونکہ یہ علوم فطرت ہی کا مطالعہ کرتے ہیں اور فطرت کا مطالعہ دراصل ذات داری کی سیرت یا سنت کا مطالعہ ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ مشاہدہ فطرت کے دوران میں انا نے مطلق سے ہم کو مراد پا لیا اگر لینے ہیں، لہذا یہ عبادت ہی کی ایک قسم ہے:

”انسانی نقطہ نظر سے ہمارے موجودہ حالات کے غشی نظریہ انا نے مطلق کی تحقیق غلطی کی ایک تعمیر ہے۔ جب یہاں کے کی دھبہ جاری ہوتی ہے تو ایک خاص لمبے میں یہ بتائی ہوتی ہے مگر یہ بھی جس جس سے اس کا ہمائی مطلق ہے وہ ملاقات ہے اس میں توسیع نہیں ہے۔ نتیجہ یہ اس مضمون میں لا محدود ہوتی ہے کہ اس کی توسیع کے لیے کوئی اس کی حد لڑی نہیں ہوتی۔ اس کی لا محدودیت بالقہو ہے، اپنی افواج نہیں۔ لہذا فطرت کو ایک ہی حیات اور تمام ارتقا کا یہ مضمون سمجھنا چاہیے جس کے ارتقا کی تاریخ میں کوئی آخری حد نہیں۔ دوسری داخلی طور پر محدود ہے لیکن اس میں بالکل خودی کے طور پر، چونکہ کوئی دائرہ قائم رکھتی ہے، وہ جس شہود جس نے کل میں اپنی روح بھجھ کر رکھی ہے اور اسے سہارا دے رکھا ہے۔ جیسا کہ قرآن کا لہجہ ہے۔

ذاتِ حق ربّکَ شَکُوف (۱۰۳:۵۶)

اور یہ ایک پہچان ہے (سب کو بھٹک)

یوں اور نقطہ نظر پر ہم نے اپنا ہے وہ علم کی سائنس کا ایک جزو روحانی مضمون مفا کرتا ہے۔ فطرت کا مضمون خدا کا علم ہے۔ فطرت کے مطالعہ کے دوران ہم انا نے مطلق کے ساتھ قرب و اتصال کی حالت میں ہوتے ہیں جو عبادت کی ہی ایک دوسری قسم ہے۔“ (۱)

ذاتی طور پر اقبال کا خیال ہے کہ زمان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے لیکن یہ زمان سلسلہ دار نہیں بلکہ بغیر قواعد کے خالص استدام ہے، جس نامی، حال اور مستقبل کی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ یہ ایک مسلسل تعمیر ہے جو تقسیم سے ماورا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا انا نے مطلق بھی تعمیر نہ ہے۔ (۲) کیونکہ تعمیر کا ہی یا نقص پر دلالت کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات جو انفرادی الٰہ ہے ہر قسم کے نقص اور عیب سے پاک ہے۔ (۳) اقبال اس کا جواب یوں دیتے ہیں:

”ہم اور یہ انسانی اپنے دیکھ میں ایک خود کار عمل نہ ہوتا ہے۔ ہماری زندگی کے حالات و ظروف زوارہ و زوارہ سے لیے جاتے ہیں۔ ہم جس زندگی کو ہائے ہیں وہ ہمیں اپنی اصل حالت میں نکالتا ہے۔ کائنات کا یہی سہارا ہے۔ یعنی ایک صورت حال سے دوسری صورت حال تک کا جائزہ۔ انا نے نقطہ نظر سے زندگی نام ہے تعمیر کا اور تعمیر لازمی طور پر نقص اور خودی سے عبادت ہے۔ اس کے ساتھ ہی خدا شعوری چونکہ وہ احد نقض ہے جہاں سے علم شروع ہوتا ہے۔ ہم اپنے ذاتی تجربے کی روشنی میں تعمیر و تخریب کی پابندی سے صرف نظر نہیں کر سکتے۔ لہذا زندگی کے ہم دھاراک

از تعمیر و تخریب کا مضمون ص ۷۷-۷۸

۱۲۔ اپنی خاص ص ۷۷-۷۸

۱۳۔ اسے قارئین مخلصین مضمون ”معیاریت علم کی اہمیت اقبال“ ص ۷۷-۷۸ میں دیکھیں

کے لیے مصلحتیں اور کبھی قصور سے گرج سکتی ہیں۔ زندگی صرف عملی طور پر کھلی جاتی ہے۔ (۱)

اقبال کہتے ہیں کہ اپنا حزم سے اسے نظیر و تجسیم سے خائف ہو کر لپی پے کہہ دیا تھا کہ حیات کو بھی خدا کی طرف منسوب نہیں کرتا چاہے۔ قرآن میں خدا کو زندہ کہا گیا ہے۔ اس لیے ہمیں بھی یوں ہی کہنا چاہیے مگر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ زندگی کا جو مفہوم ہمارے نزدیک ہے اس کا اطلاق ذات باری پر نہیں ہو سکتا۔ (۲) اقبال کہتے ہیں کہ اپنی حزم نے زندگی کو بالکل ایک عقیدہ مسلسل کے طور پر لیا ہوگا۔ اس قسم کی زندگی میں تو نقص کا ہونا لازمی ہے۔ ہم اس قسم کے زبانی و منکافی زندگی کو ان کے مطلق کی طرف منسوب نہیں کر سکتے۔ (۳) اپنا کرنے سے خدا کے کمال کا تصور حائر ہوگا۔ اسی لیے ابن جزم نے سوچا ہوگا کہ اپنی زندگی کے قطع نظر کر کے ہی ہم خدا کو کمال سمجھ سکتے ہیں۔ (۴) تاہم اقبال اس مشکل کا راستہ نکالنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ وہ اس اطلاق سے بچنے کا یہ عمل بتاتے ہیں:

ان کے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں کہ جو کائنات سے ملا کر کہیں اور خارج ہے۔ اور اسے اسے دیکھ رہا ہے۔ نتیجتاً اس کی زندگی کی ہر شکل طور اس کی اپنی ذات کے اندر ہی سے چھینیں ہوں گی۔ چنانچہ عقیدہ کے اس مفہوم کا کہ یہ مکمل حالت سے مکمل حالت کی طرف یا مکمل سے نامکمل کی طرف انتقال کا نام ہے خدا پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مگر عقیدہ کا یہ مفہوم ہی زندگی کی اداس علی صورت نہیں۔ زیادہ گہری فکر سے دیکھ کر قہار و غوری کی قرب یہ ظاہر کرے گا کہ احکام مسلسل کی بنا پر حمت کے لیے ایک عقلی احکام ہے۔ ان کے مطلق کا وجود احکام نامی میں ہے جہاں عقیدہ تبدیل ہوتے ہوئے رہا ہوں کے مسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل عقلی کا مکمل ہے۔ اس سے ان کے مطلق کو دیکھیں ہوتی ہے نہ اسے دیکھتا عقل ہے اور نہ خدا کی اس اداسی و دک ہی سکتی ہے۔ عقیدہ کے اس مفہوم میں ان کے مطلق کے لیے عقیدہ ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک، بے ارادہ اور مطلق لائے جاویں گے۔ نفس خلاق کے لیے عقیدہ کا مطلب غیر مکمل ہونا نہیں ہو سکتا۔ نفس خلاق کا مکمل ہونا اس کے یہاں کی صورت ہے کہ حرکت ہوتے کا نام نہیں ہوگا کہ اس طرح کے افراد میں ایسی حزم سے سوچتے ہوئے تصور کیا۔ یہ کمال اس کی عقلیت کا درگاہ کی وسیع تر فہم اور اس کی عقلی درجن کے غیر متناہی دائرہ عمل میں ہے۔ خدا کی حیات انکشاف (اسے سے عبارت ہے کہ وہ کسی تصور کی بجائے اپنے آپ کی ایک اور ہے۔ انسان کا "ابھی نہیں" تو یہ مفہوم رکھتا ہے کہ وہ کسی مفہوم کی جستجو میں ہے اور اس کو حاصل کرنے میں ابھی تک کام ہے۔ مگر خدا کے پاس "ابھی نہیں" کا مفہوم اس کی ذات کے اس محدود عقلی امکانات کا ناقص اطلاق تصور ہے اور اس کی کلیت اس کے اس تمام عمل کا نام رہتی ہے۔ (۵)

اقبال کے نزدیک حقیقہ، حقیقت ایک عقلی اور معقول حیات ہے۔ (۶) اسے "انا" کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ

۱۔ وجہ یہ قرابت اسلام میں ہے

۲۔ ایضاً

۳۔ دیکھئے متاثرہ ذیل باب "ذاتی و ایمانی و ایمانی" کے مباحثہ

۴۔ ترجمہ یہ قرابت اسلام میں ۸۹، ۹۰

۵۔ ایضاً اس ۹۰

۶۔ سی اسے متاثرہ ذیل "عقیدہ و تصور" مفہوم "عقلی و معقول حیات" اقبال عربیہ ص ۱۵۰ اقبال عربیہ ص ۱۵۰

خدا انسان کے مانند ہے۔ جہاں تک انا نے مطلق کی تعمیر پڑی کا مطلق ہے تو ذات پاک کے لیے ہم جہد ملی کا قصص کا تہجد قرار نہیں دے سکتے۔ ہمارے لیے تعمیر قصص سے کمال کی طرف جانے کا وسیلہ ہے لیکن ذات ہادی تمام قسم کے محبوب اور غاصب سے پاک ہے۔ اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کی تعمیر پڑی بھی انسانی تعمیر پڑی کی طرح ہے۔ (۱) کہ ذات ہادی کی تعمیر پڑی تو اس کے غیر محدود حقیقی امکانات کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ اس کی صفت طاق ہے جس سے وہ کائنات کی مسلسل تخلیق کا باعث بنتا ہے۔ اس طرح انا نے مطلق کی تخلیق زندگی کھلت اور بصیرت کی مانگ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت مطلق کوئی ہے گی، بے حقیقت اور سچاں شے نہیں بلکہ اصول وحدت اور عظیم کا نام ہے۔

”چنانچہ تجربے کے خیال اور قدری پہلوؤں سے حقیقت نام حقائق پر محدود لحاظ نہ تہجد میں اس تہجد پر پہنچاتی ہے کہ حقیقت مطلق وہ حقیقی زندگی ہے جس کے پیچھے علت و بصیرت کا درجہ ہے۔ اس زندگی کو بطور ایک انا کے تعمیر کرنا اسے انسان پر قیاس کرنے کے حوالہ نہیں۔ یہ عمل تجربے کی اس ایک مادہ حقیقت کو کھل کرنا ہے کہ زندگی ایک بے حقیقت سچاں شے نہیں بلکہ وحدت کی عظیم کا ایک اصول یا ایک ترکیب سرگرمی ہے جو ایک قہری مقصد کے پیش نظر زندگی و مروجوں کے استحکام پڑے یہ مقاصد کو سرگرم کرتی ہے اور ان میں ایک لحاظ پر مرکوز نہیں ہے۔ قرآن کامل جو لازمی طور پر اپنی نوعیت میں انشائیہ زندگی کی اصل غلظت کو کھل کر دیتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے ایسے ماحکیو پر انشائیہ دکھاتا ہے جو تمام اشیاء میں موجود ہے۔ یہاں زندگی کا گہری مقررہ بارش لازمی طور پر وحدت اللہ جل جلالہ ہے۔ مگر ہم زندگی کے قدرتی پہلو کا علم برادراست ہاں سے حاصل کر سکتے ہیں۔ وہاں زندگی کو ایک خود مرکوز انا کی حیثیت سے مختلف کرتا ہے۔ یہ علم کو کامل ہے کیونکہ یہ جس ایک کھنڈ آواز ہے یہ حقیقت کی غلظت مطلق ہم پر برادراست مختلف کرتا ہے۔ چنانچہ تجربے کے حقائق اس تہجد تک پہنچنے کا جواز فراہم کرتے ہیں کہ حقیقت کی غلظت مطلق روحانی ہے اور یہ کہ اسے لازمی طور پر ایک انا کی حیثیت میں تصور کرنا چاہیے۔“ (۲)

اس طرح، اقبال کے نزدیک، حقیقت مطلق روحانی ہے۔ جسے ایک ”Self“ (ذات: خودی) کے طور پر تصور کرنا چاہیے جو آزاد، حقیقی اور مطلق ہے۔ اور جس کا علم ہمیں وہاں سے حاصل دروہان میں ہوتا ہے۔ اگرچہ فرد مطلق اور نفس مطلق کی واضح اور مکمل ماہیت کا تصور ممکن نہیں۔ اقبال کے خیال میں حقیقت مطلق حقیقی و قہوم، حکیم و بصیر ہے اور ازل و ابدی طور پر طاق ہے۔ اس کی خلقت اور تخلیق میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہ اضافہ قصص سے کمال کی طرف نہیں بلکہ متناہی اور مسلسل خلاق کمال ہی کمال ہے۔ جہاں میں فکر انہیں اور اضرائی آفریقش میں اضافہ ذکر کرتا رہتا ہے۔ یہاں خدا کو ہم ایک مقصد کو شمس مطلق تصور کر سکتے ہیں۔ اس سے قبل ”اسرار خودی“ میں بھی اقبال ذات ہادی تہجدی کی خودی کا ذکر کر چکے ہیں۔ (۳)

۱۔ محمد شریف، جہاد، خطبات اقبال، یک، دہلی، ۱۹۷۹ء

۲۔ تہجد پر فکر، جہاد، اسلام، ۱۹۷۹ء

۳۔ کلام اقبال، قادی، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳

اقبال کے حقیقی مطلق کو "ا" یا "طوری" کہنے سے بعض لوگوں کو یہ غلطی چلی ہوئی ہے کہ اقبال کا یہ تصور اسلام کے عقیدہ و توحید سے مختلف ہے۔ یہاں تک کہ خلیفہ مہدائیکم جیسے فلسفیانہ نظریہ رکھنے والے دولہاں نے یہاں تک کہہ دیا کہ:

"اقبال جس خوری کا ذکر کرتا ہے وہ انسانوں کے انفرادی ذات کی خوری ہی نہیں بلکہ خدائی خوری ہے جو وحدہ و خلقت ہے۔ مسلمانوں کی عقیدہ و توحید عام طور پر اس انداز سے بیان نہیں کرتا۔" (۱)

خلیفہ مہدائیکم مزید کہتے ہیں:

"حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ہاں وہ دوسری کا تصور، مہدائیکم پر حقوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔" (۲)

خلیفہ مہدائیکم کے یہ خیالات کُل نظر ہیں۔ کیونکہ اگر مہر فائز دیکھا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کا یہ تصور اسلامی تصور و حقیقت مطلق اور تصور توحید سے متصادم نہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال نے اس تصور کے بیان میں فلسفیانہ اعداد اختیار کیا ہے مگر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ انھوں نے اپنے موقف پر قرآن مجید کی متعدد آیات سے اشہاد کیا ہے اور کئی جگہ قرآن پاک کے مضامین کی جانب اشارے کیے ہیں۔ سید فائز نے فراموشی سے درست کہا ہے:

"در اصل اس فکر کا عقلی سرچشمہ یہاں کہ پہلے عرض کر دیا گیا ہے قرآن مجید ہے اور قرآن مجید سے ہی ہمیں ان سب مسائل و مشکلات میں جس کی تشریح و تفسیر میں ہیں اور جو آج کے نامحسب طبقات نے اگر مہدائیکم کے انداز و مضامین سے کام لیا تو ہم گرفتار بن کر ان کی خاطر اس لیے کہ ان کا نقطہ دراصل ہم سے ہے اور ہماری رسالت سے جدا ہو کر رہا ہے۔" (۳)

اقبال نے ان کے مطلق کی جو صفات بیان کی ہیں وہ اسلام کی بیان کردہ صفات الحق کے عین مطابق ہیں۔ اسی لیے ڈاکٹر سید عبداللہ اقبال کے طبقات "ذات الہیہ کا تصور اور حقیقت دعا" سے "ذات باری کے حوالے سے اعتقاد میں پیش کرنے کے بعد کہتے ہیں:

"میرے خیال میں یہ لامحدود احساس ہے ان سوالوں میں کہ اس میں حقیقت مطلق کے وجود اثبات کو واضح کرنے کی توجہ غیر عقلی کی گئی ہے اس کی وجہ سے اس کی حیثیت (وجود) اس کا ذاتی دستانہ سے تعلق (یہ حقیقی و دائمی) اس کا عالم کثرت سے تعلق اس کا اشتیاق (یا دھام) اور اس کا ہی وجود ہے۔ اور جو وحدت کی تکلیف مسلسل اس احساس سے ان سب امور پر روشنی پڑتی ہے۔" (۴)

اقبال نے حقیقت مطلق کو "ا" تصور کر کے دراصل ذات باری کو ایک مقصد کو شمس اور عطلیج مسلسل کا خالق ملحد مطلق قرار دیا ہے۔ یہاں انھوں نے ذات باری کو محرک اور فعال سمجھنے، موصوف بہ صفات سمجھنے اور نعوت و ثناء کا حامل قرار

۱۔ مہدائیکم، خلیفہ مہدائیکم، اقبال، ص ۶۶

۲۔ یہاں ص ۶۶

۳۔ فائز، ذاتی، مہدائیکم، عقلی وجود الہیہ کا اسلامی تصور، ص ۴۵

۴۔ مہدائیکم، ذات باری و حقیقت مطلق، اقبال، ص ۶۶

دینے کے سبب وہ محمد شین اور اسے اہل سنت کے عقیدے (۱) کی تر تعالیٰ کی ہے۔ اس ضمن میں سید ذریعہ یازمی نے بڑے سچے کی بات ہے:

”جہاں تک ذات الہیہ کا تعلق ہے اقبال کی دماغی ترقی کو میں اس کا تصور بطور ایک لبرل یا مطلق“ (۲) کے کرتا ہوں ہے۔ اقبال کی دماغی ترقی کے لیے طے شدہ سمت کے اس خیال کو مد نظر رکھ کر لیا سفید ہو گا کہ اقسام ذات ہے علم ہے اور چاند للہ اور اقبال نے اپنی عقلیت پر کاغذوں میں ایک طرز سے اس تصور اور انی جیسے کی جیو کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ہم حقیقت کی ذات علیہ اپنے افکار و خیالات کے ماحولیت ذکر کریں“ (۳)

حقیقت منظور کو ”انا“ (Self) قرار دینے سے اقبال کی مراد ذات ہادی کی اکسلیت و وحدانیت ہے۔ وہ اسے ”انا“ کے (دینے) ”فردیت“ سے متعلق کرتے ہیں اور اقبال کے اس تصور کے اسلامی تصور حقیقت منظور اور تصور ذاتیہ کے موافق ہونے کے لیے یہ ثبوت کیا کہ ہے کہ وہ اس کے ثبوت میں صورت اخلاص پیش کرتے ہیں:

”میں نے دیکھا ہے کہ وہ نظم میں اس احساس مذہبی تجربے پر جو عقلی سیار پر بھی پورا اثر ہے۔ وہ ہم اس تجربے کے زیادہ اہم گوشوں کا تجربہ ایک ایسی آگ سے کرتے ہیں جو ترنگیں زدہ ہو گا اور کھلی ہے تو تمام جرات کے لیے فصل فدا و عکس اور بصیرت رکھنے والے عقلی اداس کی صورت میں عکس ہوتی ہے۔ ہم نے جو ایک ذات کی حیثیت سے جان کیا ہے اساتے مطلق کی افراہیت پر زور دینے ہی کے لیے قرآن اسے اظہار کا نام دیتا ہے اور عربی اس کی توضیح یوں کرتا ہے:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ فَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَنَحْمُكَ يَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (۱۱۶:۱۱۷)

”کہ وہ اظہار ایک ہے اظہار ہی پر ہونے کا نام ہے۔ نہ وہ کسی سے جدا کہہ اور اس نے کسی کو جدا نہ کوئی نہیں جو اس کی ہمسری کر سکے“ (۴)

اس طرح اقبال کا حقیقت منظور کو ”انا“ (فرد) تصور کرنا قرآن مجید کے میں مطابق ہے۔ اسے صرف اتنی ہے کہ اقبال کا انداز عقلیت پر ہے۔ برصغیر کے معروف عالم دین مولانا سعید امرا اکبر آبادی بھی اس کی تائید کرتے ہیں:

”عالم کے تصور میں خدا (حقیقت منظور / Absolute reality / مطلق Ultimate Egot) اور مہد ہے تمام کائنات اور اس میں تحریرت و کائنات کا وہ سماں کہیں ہر وقت حرکت ہے۔ وہ قدیم زمانہ و مکان سے بلند ہو گا ہے۔ اس کے لیے باقی سوال اور متعلق بھی ان بار ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ میں خدا کی نسبت طاس کے تصور ذات چاہتا ہوں وہ خیال کر رہا ہے کہ فاضل غفرلہ اشد کی عقلیت پر تفسیر مطلق انا کے صرف سے بہتر کوئی دوسری نہیں ہو سکتی“ (۵)

اردو حقیقت منظور کی عقلیت پر تفسیر میں مولانا

۲۔ ذریعہ یازمی، ”اخذ مشق و لغزش قرآن مجید“، ص ۳۳۹۔

۳۔ ترجمہ و تفسیر اسلام میں ص ۵۵

۴۔ سعید اکبر آبادی، مطلقیت اقبال، ایک نظر میں ص ۵۵

اسی طرح مصروف باہر اقبالیات احمد شریف لکھا کا بھی یہی خیال ہے۔

”انھوں نے انا کے مطلق یا ذاتی لیرنہ، وہی مضامین کو قرآنی نقطہ نظر سے جان کیا ہے۔ اس میں میں انھوں نے سورۃ
اعلا میں سورۃ نور کا موازنہ کیا ہے۔ اقبال قرآن کی آیت کی روشنی میں نور و راجہ کی برہانی پہنچا ہے، یہاں نور الہی کی
مطلقیت کے زیادہ تاکی ہیں۔“ (۱)

اقبال، حقیقت مطلق کی فرویت کاملہ ہے سورۃ اعلا سے اشتہار کرنے کے بعد برہمگاہ کی کتاب ”تحقیق ارتقا“
سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں۔ جس میں برہمگاہ نے فرویت کاملہ کی شرط بیان کی ہے۔ مذکورہ اقتباس یہ ہے:
”آگہ چہ اس عظیم دنیا میں فردیت کی جانب میلان ہو گئیں سو جو ہے تام تو لید کا رجحان اس کی راہ میں حرام ہوتا ہے۔
فردیت کے عمل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مصلوہ کا کوئی بھی حصہ اس سے جدا ہو کر ذوق خود ہے۔ لیکن ایسی
صورۃ میں توحید نامکس ہو جائے گی۔ توحید اس کے سوا کیا ہے کہ ہمارے مصلوہ سے جدا ہو کر ایک کے مصلوہ کی تعمیر
ہو۔ اس طرح فردیت خود اپنے گھر میں رہے، دھن کو پا جاتی ہے۔“ (۲)

اقبال، فرویت کاملہ کی اس تعریف اور شرط کی روشنی میں بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی فرد کامل ہے کیونکہ وہی ہے جو
توحید و تامل سے پاک ہے، اور سورۃ اعلا میں اللہ کی اسی صفت پر زور دیا گیا ہے۔ یہی انا کے کامل یا ذاتی مطلق ہے۔
قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی اسی صفت پر بار بار زور دیا گیا۔ علامہ اقبال، فارمل (Farrell) کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ
دنیا کے اکثر مذاہب نے حقیقت مطلق کی انفرادیت کو نظر انداز کرتے ہوئے اُسے روشنی کی طرح مبہم، بے گراں اور ہر جگہ
سرایت کرنے والا مضر خیال کیا ہے، اور یوں اُن کا رجحان وحدۃ الوجود کی جانب رہا ہے، (۳) اور اس طرح انھوں نے
ذات باری کو غیر فخص بنا دیا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ قرآن مجید اور مذہبی شعور اس نقطہ نظر کا مخالف ہے۔ اقبال، حقیقت
مطلق کے تکی پر حقیر تصور کی بیرونی میں ذات باری کی فردیت، کاملیت اور شخص پر زور دیتے ہیں اور اس پر آپ نور سے
اشتہار کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اس آیت میں خدا کی انفرادیت کو کائنات میں ہر جگہ سرایت کیے ہوئے ظاہر کرنے کی
بہانے، اس کی ذاتی مطلق اور فردیت کاملہ کو ظاہر کرنے کے لیے نور سے بھیج دی گئی ہے۔ (۴)

فردیت اور وحدت لازم و ملزوم ہیں۔ لہذا اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فردیت سے مرواقتا ہیبت نہیں۔ اگر خدا
ایک ”اتا“ ہے اور یوں ایک لرو ہے تو ہم اسے لامتناہی کیسے تصور کر سکتے ہیں۔ (۵) اقبال اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ
مشکل ذات باری کو نہ مان و مکان کے اندر تصور کرنے سے پیدا ہوتی ہے بلکہ اس سے یہ خارجی زبان و مکان تو اضافی ہیں۔

اور محمد شریف جہا خطبات اقبال ایک ہائو، ص ۵

۳۔ توحید چہ گزشتہ اسلام، ص ۴۳-۴۴

سہینا

۴۔ ایضاً، ص ۵

۵۔ ایضاً

ذات باری پر ان کا اخلاقی نہیں ہوتا۔ ذات باری کی لا مشابہت زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ ہر جسم کی لا مشابہت تو غوراً اسے باری کے اعتراف ہے۔ ذات باری اس کے اندر نہیں۔ ذات باری کے باہر کوئی ماسوا ہے جسے نہیں جو اس کو سمجھ دے کر کہے:

”یہ اگر مکان کی لا مشابہت کے مفہوم میں ہم اتنا ہی تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے زمین میں دست اور پہاڑ کی کوئی معلوم نہیں کر سکتی۔“ (۱) اسی وجہ سے ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ زمانی اور مکان کی لا مشابہت مطلق نہیں ہوتی۔ جو یہ طبعاً ذاتِ غیرت کو کسی لا مشابہتِ خاص میں واقع ماسوا کی مثال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے باہم مربوط واقعات کا ایک اہم تصور کرتی ہے۔ مٹی کے باطن میں دریا ہے۔ زمان و مکان کے تصورات احرارے ہیں اور یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مفید انداز ہے کہ زمان و مکان واقعات ہیں جو کھڑا کھڑے مطلق کی حقیقی لطیفہ پر لا کر کرتی ہے۔ زمان و مکان کھڑے مطلق کے امکانات ہیں جن کی کھڑا کھڑی زمان و مکان کی روایتی عقل میں جڑی طور پر ہی انکھار ہوتا ہے۔ خدا سے ماوراء اور اس کی خدائی لطیفہ سے الگ۔ تو مکان ہے اور نہ ہی زمان جو اسے دوسری ذات سے الگ ٹھہرا سکے۔ کھڑے مطلق نہ ماسوا کی لاف سے اتنا ہی ہے اور نہ ہی اس معلوم میں مطلق ہے جس طرح انسان مکان اور دوسرا ماسوا دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ کھڑے مطلق کی لا مشابہت اس کی حقیقی قوت کے لا مشابہتِ اندرونی امکانات سے مہارت ہے جن کا اہلِ صرف کائنات ایک جڑی انکھار ہے۔ ٹھہرا خدا کی لا مشابہت و کائنات میں جتنی ہے۔ وہ ایک لا مشابہتِ خالص کا اہلِ قوت ہے مگر خود پہ مطلق نہیں۔ اس میں لا مشابہتِ خالص کا دل ہے۔ ہر کوئی قائل نہیں۔“ (۲)

یوں اقبال کے نزدیک حقیقت مطلق ایک ”کائنات“ یعنی فرد یا شخص تو ہے مگر وہ زمان و مکان کی پابند انسانی غوری کی طرح محدود نہیں۔ کائنات خدا کی حقیقی سرگرمی کے باطنی امکانات کے جڑی انکھار کا نام ہے۔ ہم ٹھہر خود پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی لا محدودیت و وسع ہونے کی بجائے جتنی ہے۔ (۲) اقبال کا ”کائنات“ مطلق ”ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے

”مطلق غوری، جو کہ پانے دلی عشق کا غرور میں درود کرتی ہے غرور کے اندر ہے۔ قرآن یوں بیان کرتا ہے کہ ”فلا تاتوا اولی الامر الا بامرہم“ (۳) اولی الامر وہی ہے اور ہر طرحی دعا اور بھی ہے اور باطن بھی۔“ (۳)

اسی لئے مطلق میں متاعی ان کیسے اپنی جتنی کو پاتی ہیں:

”میں نے حقیقت مطلق کا ”کائنات“ کے طور پر لیا ہے اور اب میں عرض یہ اضافہ کرتا ہوں کہ کائنات مطلق سے انسان کا ہی تصور ہو رہا ہے۔ کائنات مطلق کی حقیقی قدرت اس میں گہر اور عمل ایک ہی مضمون سمجھ سکتے ہیں۔ کائنات کی انیسویں حقیقت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی مہا کی حرکت سے ہے۔ مگر انسانی لاش میں قہری آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برق کائنات کشاف ہے۔ قدرتِ مہیا کا یہ جوہر خود اپنی جتنی میں کتنی ہی سمجھ سکتی ہیں جو خود ایک ذات ہے۔ تمام ذاتیت کے انکھار کے درجہ جات ہیں۔ عشق کے سارے سرگرم میں ذاتیت کا سرحدی جہاز ہوتا چلا جاتا ہے جہاں تک کہ انسان میں اپنی جھلک کو کھینچ جاتا ہے۔ جیسا کہ ہے کہ قرآن مجید کائنات مطلق کو انسان کی صورت سے

بھی قریب تر ہو رہا ہے۔ حیاتِ فیہ کے وہابی پہلا میں عاری اصلی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔ (۱)

اللہ تعالیٰ نے خود متکالی انکس کو اپنی حیات میں حصہ دار بنایا ہے:

”خودی کے کل میں روشندہ حیات اور ہر حصہ و قسم و طبقہ کا حصہ یہ ظاہر کرتا ہے خودی ایک آزاد و طبع اولیٰ ہے۔ ہر خودی مطلق کی زندگی اور آزادی میں شریک ہے۔ مطلق خودی نے آزاد و طبع اولیٰ و حیاتی خودی کا ہر ذکرا کر کے خود اپنی آزادی کو حصہ دکر لیا ہے۔ اس شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن حکیم کے نقطہ نظر سے بھی ہو جاتی ہے۔ ہر وہ خودی کے کل کے ہر حصہ و رکن ہے۔ قرآن کی متعدد آیات و آیات اس مطلق میں کوئی ابہام باقی نہیں رہ جاتا۔“

وَقُلِ الْخَلْقُ مِن رَّبِّكُم مَّا فَتَنَ خَلْقَ الْفَلَاكِي مِن وَثْقَ خَلْقَ الْفَلَاكِي (۱۸:۲۹)

کہے یہ تمہارے رب کی طرف سے خلق ہے۔ اب تم میں سے جو چاہے تسلیم کرے اور جو چاہے کفر کرے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ عِنْدَهُ خَالِقِينَ (۱۶:۲۲)

تم نے اس میں کیا قوت ہے؟ میں یہ کیا اور وہی کی قوت ہے؟ آپ سے کیا؟ (۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک خدا بھی خودی سے عبارت ہے اور انسان بھی خودی رکھتا ہے۔ لہذا ان دونوں میں گہرا

رہا پایا جاتا ہے۔

پہاں ہا ذات ملوت گزنی

قرا او چلدا او را تو جی (۳)

اور۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ سمن کا ہاتھ

قالب و کار آفرین۔ کار کشا کار ساز (۴)

انسان اپنی خودی کو پہچان کر اپنے ذات کے شکلات سے واقف ہو سکتا ہے اور یوں عرفانِ خودی کے درجے عرفانِ

الہی کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔

خودی سے اس ظہم رنگ و رو کو توڑ سکے ہیں

بہی قویہ قہی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا (۵)

اگر انسان اپنی خودی کے گہر کو پا کر اسے چکا لے تو وہ جھلکے باخلاق اللہ کے بموجب خدائی صفات سے متعلق ہو کر انسانی

درجہ و گہر پاتے۔ اسلام میں ۹۲

۱۰۰ پہنچا جس ۱۳۹

۱۰۰ پہنچا۔ اقبال دہری میں ۵۵۹

۳۰ پہنچا۔ اقبال اردو میں ۳۳۲

۱۵۰ پہنچا جس ۳۵۹

خودی کے بلند ترین مقام پر فائز ہو سکتا ہے۔ (۱) اور یہی وہ مقام ہے کہ جہاں راح

خدا بندے سے خود پرکھے تا حیرت رشا کیا ہے (۲)

اقبال کے خیال میں خدا کے وجود اور تصور کے ساتھ انسانی خودی اور وجود کا تصور وابستہ ہے۔ (۳) اقبال اور مہربانی

از ہر کس کتارہ کیمر سمجھتے آشنا طلب

ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب (۴)

نظر

خودی بنا از وجود حق وجودے

خودی را از تصور حق تصورے

نی دالم کہ این تابلہ گوہر

کجا بودے اگر دریا نبودے (۵)

اگر انسان راست حق کا جلوہ دیکھنا چاہتا ہے تو پہلے اسے اپنے کس میں ڈوب کر اپنی خودی کو دریافت کرنا چاہیے اور

جب وہ اپنی خودی کا مراقبہ حاصل کر لے گا تو اسی مراقبہ کے ذریعے امر قاب العین کی حیرت انگیز کھینچ میں کامیاب ہو جائے گی۔

ہما یر طوئیں طوئیں عیا سوز

خاشن سید کاوین عیا سوز

اگر خواہی خدا را فاش بینی

خودی را فاش تر دین عیا سوز (۶)

۱۔ اقبال کے فلسفہ خودی اور انسانی خودی اور خدا کے تعلق کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجیے

روح اقبال از حسن مسیحی خان ص ۳۹۵۔ ۳۹۷

اسیرت اقبال از ذکاب عالم پارہوی ص ۱۰۹۔ ۱۱۰

اقبال کی باطنی لطیفیات از مشرت مسن انور ص ۶۱۔ ۸۵

اقبال کا فلسفہ خودی از آصف چاند کاردانی ص ۳۵۔ ۳۸

ملاحظہ اقبال کے چند نئے راز از ڈاکٹر سید محمد صفی ص ۹۵۔ ۱۰۲

فکر اقبال از عزیز میراٹھیم ص ۳۹

نو گزشتہ اقبال از ۱۰۰ ص ۳۸

۳۔ حسن مسیحی خان روح اقبال ص ۳۱۵

۴۔ کلیات اقبال فارسی ص ۵۷

۵۔ عین ص ۱۰۰

۶۔ بچنا ص ۹۹

اقبال ایک اور جگہ بھی بات کہہ رہے ہیں۔

چمکے درمیان جیسے توست

چہ نور است این کہ در آئینہ توست

مشرعاً قائل کہ تو اور ما اعلیٰ

چہ نادانی کہ سوائے خود نہ بینی (۱)

یہ انسان اپنی خودی کا مکمل شعور حاصل کر کے "انسانے مظہر کی حقیقی صلاحیتوں میں شریک ہو سکتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ذاتِ واجب کی مہدیت کے ذریعے سے نکل جائے۔ خالق اور مخلوق میں بے امتیاز وحدت کجی بھی قائم نہیں ہو سکتی۔ (۲) اسلام کی یہی تعلیم ہے اور اقبال اسی کے قائل ہیں۔ اقبال کے نزدیک باری تعالیٰ کا وجود بطور "انسانے کامل" کے سمجھنا اور باور اسے، اور انسانی خودی کا اپنا ایک دائرہ ہے جو بندگی اور ابدیت سے ہمایت ہے۔ انسان کے لیے یہ تقاضا فطری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذاتِ الہیہ سے الگ تصور کرے۔ اقبال اس کے شدت سے قائل ہیں۔ اُن کا کہنا تو یہ ہے کہ ذاتِ حق سے ہمیں وہ مسائل میں بھی انسان اپنی خودی کو گم نہ کرے۔

چنان ہذا سو حق غلوت گزینی

ترا او چند او را تو بینی

نمود حکم گزار اہد حضورش

مکو تا پید اہد عو خورش

چنان در جلو مجھ یاری سوز

جہاں خود را نہاں تو را بر افروز (۳)

اقبال "مردمانی نماز" میں فرماتے ہیں:

نہ صبح دای شام صبح، نہ او را

وئے دائم کہ صبح اہد بہ اوست (۴)

ڈاکٹر یوسف مصیبن خان لکھتے ہیں کہ:

"اقبال کے نزدیک انسانی خودی اپنے احکام کے لیے ذمہ دار نہیں کیونکہ یہ جو غیر محدود ہے، پھر اور کبھی روزِ ازل

۱۔ لکھنؤ، اقبال پریس، ۱۹۵۳ء

۲۔ یوسف مصیبن خان، ڈاکٹر، مدنیہ، اقبال، ۱۹۷۹ء

۳۔ لکھنؤ، اقبال پریس، ۱۹۵۹ء

۴۔ جہاں پیدائش، ۱۹۵۳ء

سے ہاتھ ہے۔ غرضی ذات الہی کا قرب و اتصال حاصل کرنے کی جدوجہد کرتی ہے تاکہ اس کی مناسبت عالیہ کو اپنے میں جہاں تک ہو سکے پیدا کرے۔ لیکن اس کے یہ سنی نہیں ہیں کہ غرضی اپنے آپ کو اپنے الہی میں گم کر دے۔ اس کا غور و توجہ اس کی اصل حیرت ہے۔ غرضی اپنے واسطے قرب و اتصال حاصل کر سکتی ہے جس کا تصور ملتی ہے۔ (۱)

اقبال اپنے انسانی کے ہاتھ نے الہی سے رابطہ و اتصال کا وسیع دائرہ یعنی مبادت کو قرار دیتے ہیں:

”ذہب کے مزاج میں قلعے کے محاصرے سے ہلکے ہو جاتے ہیں۔ قلعہ انبیاء کے بارے میں حقیقی طور پر اور نہ اس تصور سے آگے نہیں جاسکتا جو قرآن کی کائنات کو ایک ”عظیم میں ایک“۔ وہ کیا حقیقت کو قدرے قلعے سے دیکھتا ہے۔ ذہب حقیقت سے زیادہ گمراہی کا حلال ہے۔ یہ ایک نظریہ ہے، جبکہ دوسرا ایک زندہ و قریب، قلعہ اور اتصال ہے۔ اس اتصال کو پالنے کے لیے اگر کوئی رستہ سے بہت دور اٹھتا ہے اور اپنی نگاہیں ایک ایسے حال میں رہے جس کا ہو کہ اس کو ذہب ”گما“ کہتا ہے۔ یہ وہ آفریں تھا جو میں جو ظہور حقیقی اسلام کے لوگوں پر تھے۔“ (۲)

اقبال اپنے تیسرے طبقے ”خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم“ میں بھی بات ان الفاظ میں دہراتے ہیں:

”غرضی مزاج قلعہ و محاصرے سے گھبرا جاتا ہے۔ ذہب اصل تصور پر قائم نہیں کرتا۔ یہ اپنے حضور کے زیادہ گمراہی میں اور اس کی لذت کا غواں ہوتا ہے۔ وہ اریہ جس سے یہ قربت حاصل ہوتی ہے مبادت یا فناء ہے جو روحانی حقیقت کا اصل ہے۔“ (۳)

اقبال کہتے ہیں کہ جس طرح قلعے کا مقصد محاصرہ حاصل کرتا ہے اسی طرح دعا بھی حصولِ علم کا ایک اریہ ہے۔ دعا یا ذکر گمراہی سے ہلکے ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ذکر کی بدولت ہمیں بے پایاں قوت ملتی ہے۔ قلعہ حقیقت کی حلال میں خرم و نشاط ہوتا ہے۔ اس کے برعکس دعا میں خیر خدائی اختیار کر کے حقیقت سے منقطع ہو جاتا ہے تاکہ وہ شعوری طور پر اپنی زندگی میں شریک ہو سکے۔ دعا کی بدولت ہماری شخصیت کا چھوڑنا ساجر ہو اپنے آپ کو ایک دم غریب کرنا میں پاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں حقیقت سے منقطع ہو کر ہماری شخصیت میں طاقت و وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ دعا یا ذکر غرضی تھا خدا ہے:

”دعا اپنی اصل میں محفل ہے۔ علم حاصل کرنے کی حیثیت سے دعا کا اصل محرک سے مشابہت رکھتا ہے لیکن اپنی اپنی ترقی صورت میں یہ محرکات سے کچھ زیادہ ہے۔ دعا اپنی انجام میں محرک غرضی طرح ہے۔ یہ اپنے عمل میں انبیا و اکتساب ہے۔ ہم دعا کا اکثر اپنی اصل میں دعا سے زیادہ کہیں نظر رکھتا ہیں تاکہ اسے کو غمراہی کے لیے اس کی حیثیت و محفل دیتی ہے۔ اگر میں اسے مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کاغذ گزری کو دیکھتا ہے۔ دعا کے عمل میں جو سہ فراموشی کے حلالی کے طور پر کہہ سکتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے لحاظ سے اس میں دستانی حاصل کرنے کے لیے گمراہی سے ہلکے ہو جاتا ہے۔ اس امر میں شک نہیں کہ دعا روحانی زندگی کے لیے ایک حصول کا عمل ہے جس کے اریہ ہماری شخصیت کا چھوڑنا ساجر ہو زندگی کے بڑے عمل میں ہر ایک اپنا مقام پاتا

ہے۔" (۱)

اقبال کہتے ہیں کہ عا، اور اصل انسان کی اس خواہش کا نام ہے کہ کائنات کی اس خرد کا خاصہ شی میں، کوئی اس کی پکار سے اور اس کا جواب دے:

"کائنات کے وحشت ناک سکوت میں انسان کی اطرواوی پادشاہی عبادت اس کے باطن کی اس فتنائے عبادت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خردی اپنی مکمل ملی کے لمحے میں اپنا اثبات کرتی ہے اور یوں کائنات کی زندگی میں ایک متحرک عنصر کی حیثیت سے اپنے قوت اور عزت کی پابست کرتی ہے۔" (۲)

اقبال کا کہنا ہے، اور یہ اس کی تفسیرات کے عین مطابق ہے، کہ اللہ تعالیٰ ہماری پکار سنتا ہے اور اس کا جواب دیتا ہے اور یہی ایک واضح و جود بھی اُس کے مطلق کی موجودگی کا ثبوت ہے:

"آپ ملاحظہ فرمائیے کہ ایک قائم بقائے خدا کا فوری تجربہ کیسے ممکن ہے۔ حقیقت میں تو صوفیاء نہال کی انصافیت سے بڑے مطابق و مدعو کی غیریت عبادت نکلتی ہوئی ہے۔ سوال اس لیے ذہن میں پیدا ہوا کہ ہم نے پھر کسی حقیقت و تجدد کے قریب کر لیا ہے کہ خدا کی دنیا کے بارے میں ہمارا احساس کے ذریعے علم ہی قائم ہرظم ہے۔ اگر کیا ہوا تو ہمیں اپنے وجود کی حقیقت کے بارے میں بھی یقین نہ ہو سکتا۔ تاہم اس کے جواب میں روزمرہ زندگی کی ایک مثال پیش کروں گا۔ ہم اپنے عرفی شکلات میں ایک دوسرے کے انہی کو کیسے پہانتے ہیں اور بات چیتی ہے کہ ہم اپنے وجود اور طہرت کو باختریب اپنے اندرونی اثرات اور احساس کے ذریعے پہانتے ہیں۔ دوسرے ملاحظہ کے لیے کوئی شخص ہمارے پاس نہیں ہے۔ پھر اس علم کی بنیاد ہماری نفسی ہی طبیعی حرکات ہیں جن پر میں دوسرے کی طبیعی حرکات کو قیاس کر لیتا ہوں۔ اور اس طرح اپنے شعور کے حوالے سے دوسرے کے شعور تک اطلاع حاصل کرتا ہوں۔ یا ہم یہ طہر رائے کی طرح کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے جانے جسے ہمیں اس لیے متعلق معلوم ہوتے ہیں کہ وہ ہمارے احساس کا جواب دیتے ہیں اور اس طرح مسلسل اپنے عمل کے ذریعے ہمارے اعتقاد و کواستی جاتے ہیں۔ بے شک وہ عمل ایک واضح و جود کی موجودگی کا شعور ہے۔ قرآن مجید کا بھی یہی اشارہ ہے:

وَلَقَدْ رَٰسَدْنٰكُمْ اَنْ تَكُوْنُوا مِنَ الْمُنٰفِقِيْنَ (۱۰۶-۱۰۷)

"مگر تمہارے دل نے غفلت سے چھوڑ دی تھی تمہاری زبان تو کہتی رہی کہ۔"

وَإِذَا تَكَلَّمْتُمْ مَتٰى ذُنُوْبٌ يَّسِيْرٌ قَرِيبٌ اُنْصِتْ اَوْ تَعْلَمُوْا اِلَّا قَلِيْلًا (۱۸۶: ۲۱)

"مگر جب آپ چاہیں کہ آپ سے (اے میرے صحابہ) میرے ہاتھ سے، میرے حلق پر (انہیں بتاؤ) میں (ان کے) کہاں تک

نزدیک ہوں، تو کہیں کہ میں ہمارا دھارے والے کی سپرد و دانا ہوتا ہے۔" (۳)

بقول ذاکر حضرت حسن انوری:

ان تہد یہ تفسیرات اسلام میں ۱۱۸۹

۱۲۰۲ ایضاً ص ۱۱۳

۱۳۰۳ ایضاً ص ۳۸۳-۳۸۴

”مہارت اور دعا پڑھنا ہی سہی ہے اور کوکبڑوں کو کتنی ہے عبادت اور سجدہ۔“ (۱)

اسی لیے اقبال قرآن مجید کی روشنی میں انسانی دعا کا اس اور مہارت کا اظہار تعالیٰ کی جانب سے جواب دہ ہے جیسے جاسے کہ، مجازاً نہ کہ حقیقتاً باری تعالیٰ کو ایک باشعور و خود بخود بخشنے والا کامل اور دانے مطلق قرار دیتے ہیں۔ معروف اقبال شناس، غیر احمدی اسنے بھی اس جانب اشارہ کیا ہے:

”میں نے اقبال اس نظام پر پہنچے کہ وہ حقیقت کو درہن مجلس تصور کریں جس میں زندگی کی اور اس کے ساتھ مدد دہی طور پر یوں شکل لی جاتے ہیں کہ ان سے ایک نئی وحدت و جوہر آتی ہے۔ یہ بھی ایک مادی تشریح کی مانند ہے جو تمام اصول ہوتی رہتی ہے اور ترقی تخیل کی، یہی تخیل کتنی ہے کہ وہ ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور اس حقیقت کو ذہن قرار دیتے ہیں، ایک ایسی ذات جو ہر گزیر ہے، جس میں دوسرے اور ہر انفرادی زندگی اور خیال کا سرچشمہ ہے، وہ ہے مقصد و توجہ نہیں بلکہ عقلی نظام کا حامل ارادہ ہے جس کی عقلی تعریف ہے یا اس ہے اور ہر ایک ایسی آن ان سے بطور کہ ہوتی ہے۔ اقبال اس حقیقت کو اظہار قرار دیتے ہیں کہ ان کو وہ ہماری مہارتوں کو تخیل ہے اور ان کو پورا کرتی ہے۔ ہم اپنے ذہن سے بلا واسطہ انفرادی طور پر آگیا ہوتے ہیں لیکن دوسروں کے ذہنوں سے ہماری آگاہی استعمال ہوتی ہے۔ ہم نظم کرتے ہیں اور انفرادی کامیابی سے کام لیتے ہیں کہ ہمیں اس لیے کہ اپنے آپ کو ظاہر کرنا چاہیں، جب ہم دوسروں کو یوں ہی آگاہی کرتے اور اشارے کرتے دیکھتے ہیں تو یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ بھی اپنے مادی جسم کو ظاہر کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اور یہ کہ ان کے لیے ذہن ہیں۔ اس سادہ کی بات کی بنا پر اقبال کا استدلال کرتے ہیں کہ حقیقت ان کی کو بھی اپنے ہر چاہیے کہ وہ ہماری فکر کرتی ہے اور ہماری دعا میں مستجاب ہوتی ہیں۔“ (۲)

ڈاکٹر عشرت انور، حقیقت عقل کے حوالے سے مذہبی شعور کا گھانا پتہ بتاتے ہیں کہ:

”حقیقت عقل کو ہماری سمجھا جائے اور ایک شخصیت سمجھا جائے۔“ (۳)

اسلامی علماء، مفکرین، محدثین اور مفسرین کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ (۴) اختلاف ہے تو فردی، جزئیات و تفصیلات یا

۱۔ معرفت میں انور، ڈاکٹر اقبال کے اصداء لطیفات، ص ۱۳۹

۲۔ غیر احمدی، اقبال اور کائنات، ”مطبوعہ حقیقت اقبال“ ص ۱۶۹

۳۔ معرفت میں انور، ڈاکٹر اقبال کے اصداء لطیفات، ص ۱۵۷-۱۵۸

۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیں، اشارہ کتاب نمبر ۳۳۲۴۲۶، نیز منہ سے ذیل کتب کے حلقہ ادب

عقیدہ توحید و شرک، قرآن و کلام، دار الفکر

وہود و باری تعالیٰ اور توحید و انوار، قرآن و کلام، مکتبہ

ترجمانی، قرآن و کلام، دار الفکر، دار الفکر

فلسفے کے فیاضی مسائل قرآن و کلام، مکتبہ اسلامی، دار الفکر

تفہیم قرآن، نمبر ۱۰، ص ۳

انوار، دار الفکر، دار الفکر، دار الفکر

انکھار خیال اور ادائے مطلب کا۔ دراصل حیلہ، مصلحت کی پادراست سے حزیہ اور شخصیت سے صفات باری حقانی کا اثبات مراد ہے۔ حزیہ میں ظواض ان کو قطعی تک پہنچا دیتا ہے اور اثبات صفات میں غلو تک لے جاتا ہے۔ حزیہ سے مقصود یہ ہے کہ جہاں تک ممکن بشری کی پہنچ ہے، صفات الٰہی کو کھڑوات کی مشابہت سے پاک اور بلند رکھا جائے۔ (۱) اور قطعی کے معنی یہ ہیں کہ حزیہ کے متبع الٰہی کو اس حد تک پہنچا دیا جائے کہ فکر انسانی کے تصور کے لیے کوئی بات باقی نہ رہے۔ (۲) اب دیکھنا یہ ہے کہ قرآن ان میں سے کون سی راہ اختیار کرتا ہے۔ اس ضمن میں سورہ بقرہ اور انعام آراء لکھتے ہیں:

”میں طرزاں اثباتہ صفات میں میں غلو تک کی طرف لے جاتا ہے، اسی طرح کلی صفات میں میں قطعی تک پہنچا دیتا ہے اور دونوں میں تصور انسانی کے لیے غلو کر ہوئی۔ اگر کعبہ اسے حقیقت سے آگاہ کر دیتا ہے تو غلو اسے عقیدہ کی بردار سے محروم کر دیتا ہے۔ میں یہیں ضروری ہوا کہ طرزاں اور تقریب دونوں سے قدم بردے جائیں اور کعبہ اور قطعی کے درمیان راہ نکالی جائے۔ چنانچہ قرآن نے جو راہ اختیار کی ہے وہ دونوں راہوں کے درمیان جاتی ہے اور دونوں اچائی مسوں کے میدان سے بچتی ہوئی نکل گئی ہے۔

قرآن نے جو راہ اختیار کی وہ ایک طرف تو حزیہ کو اس کے کمال پر ہے پر پہنچا دیتی ہے، دوسری طرف قطعی سے بھی تصور کو چالے جاتی ہے۔ درمیان راہ تمام صفات اور افعال کا اثبات کرتا ہے۔ مگر ساتھ ہی مشابہت کی نفسی کمی بھی کرتا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے، خدا جس قدر باری کی ان تمام صفات سے ہمارا انسانی فکر میں آگاہی چاہے صرف ہے وہ کہہ دے، وہ قدرت والا ہے، پالنے والا ہے، درخت والا ہے، دیکھنے والا، سننے والا، سب کو جانتے والا ہے۔ اور یہ کہ اتنا ہی نہیں، بلکہ انسان کی بول چال میں قدرت و اختیار اور ارادہ فعل کی جتنی شان و تعمیرات ہیں، ان میں بھی پالنا قابل استعمال کرتا ہے۔ مثلاً خدا کے ہاتھ تک نہیں

کی بناؤ خشک ہو (۶۳:۵)

اس کے وقت حکومت و کبریا کی کے اعلا سے کوئی گوشہ باز نہیں۔

دینا کہ یہ اسوات والا (۲:۲۵۵)

لیکن یہ بھی صاف صاف اور بے شک نظروں میں کہہ دیتا ہے کہ اس سے قطع کوئی چیز نہیں جو تمہارے تصور میں آسکتی۔ وہ خدا کا مثال ہے۔

لیکن گوشہ (۱۱:۴۲)

تمہاری نگاہ سے پائی نہیں سکتی

قدرت والا ہمارا (۱۰۳:۶)

تم اس کے لیے اپنے عقل سے مثال نہ گزرو۔

جو تصور والا مثال (۱۶:۷۷)

بھی ظاہر ہے کہ اس کا ارادہ ہونا ہمارے ذمہ ہونے کی طرح نہیں ہو سکتا۔ اس کی پروردگاری تعالیٰ پروردگاری کی طرح نہیں ہو سکتی، اس کا دیکھنا، سننا، چاٹنا دیکھنا نہیں ہو سکتا جس طرح کہ کچھنے، سننے اور چاٹنے کا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ اس کی قدرت و عقل کا اچھا اور جلال و احاطے کا مثال ضرور ہے، لیکن یقیناً اس کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا جو ان امور کے علاوہ اسے ہمارے دماغ میں متکفل ہونے لگتا ہے۔ (۱)

اس طرح قرآن پاک ایک طرف جزئی گواہی کے کمال کے درجے پر پہنچا کر ذات باری تعالیٰ کی اور ایت کا اعلان کرتا ہے تو دوسری طرف عقل کے تصور سے دامن بچا کر ذات باری تعالیٰ کی تمام صفات و افعال کا اثبات کرتا ہے۔ وہ ایک ایسی ذات کو مانتا ہے جو تمام مابقی صفات، ارم، قدرت، احسانیت، حضور، درگزر، مہربانی، خیر، رحمت، ہر علم، سب کی حاصل ہے۔ مثلاً آیت انگریزی میں ذات باری تعالیٰ کی یہ صفات اس بیان ہوئی ہیں:

اَللّٰهُ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ ۚ لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ ۚ لَهٗ مَا فِى السَّمٰوٰتِ وَمَا فِى الْاَرْضِ ۗ مَنْ ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِنْدَهٗۤ اِلَّا بِاِذْنِهٖ ۚ يَعْلَمُ غَايِبَاتُكُمۡ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۚ وَ مَا خَلَقَهُمْ وَّمَا خَلَفَهُمْ ۚ وَ لَا تَحِيطُ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖ اِلَّا بِمَا شَاءَ ۚ وَ سِعَ كُرْسِیُّہٗ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضُ ۚ وَ لَا یَـُٔوْدُهٗ حِفْظُهُنَّ ۚ وَ هُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ ۚ (الغفرہ - ۲ : ۲۵۵)

الطیعی معبود ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ زندہ ہے۔ سب کا قائم رکھنے والا ہے، اس کو کوئی لاحق ہوتی ہے نہ غید، جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے سب اس کی نیکیت ہے۔ کون ہے جو اس کے حضور اس کی اہانت کے بغیر کسی کی سفارش کر سکے؟ وہ جانتا ہے جو کچھ اس کے آگے ہے اور جو کچھ اس کے پیچھے ہے اور وہ اس کی معلومات میں سے کسی چیز کا بھی احاطہ نہیں کر سکتے، مگر جو وہ چاہے۔ اس کا اندازہ آسمانوں اور زمین سب پر حاوی ہے اور اس کی حالت اس پر ذرا بھی گراں نہیں اور وہ بلند اور عظیم ہے۔

سارے قرآن مجید میں ذات الہی کی شان بیان ہی بیان ہوئی ہے۔ (۲) سورہ حشر میں صفات باری بیان اس وکل اعزاز میں ہوئے:

مَنْ ذَا الَّذِیْ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ عَلِیْمُ الْغُیْبِ ۚ وَ الشَّہَادَةُ لَھٗ اَوْ اَمْرٌ ۚ لَّیْسَ لَہٗ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ جَالِیُّ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ۚ مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗۤ اِلَّا بِاِذْنِهٖ ۚ یَعْلَمُ غَايِبَاتُكُمۡ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۚ وَ مَا خَلَقَهُمْ وَّمَا خَلَفَهُمْ ۚ وَ لَا تَحِيطُ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖ اِلَّا بِمَا شَاءَ ۚ وَ سِعَ كُرْسِیُّہٗ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضُ ۚ وَ لَا یَـُٔوْدُهٗ حِفْظُهُنَّ ۚ وَ هُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ ۚ

(الحشر - ۲۶ : ۲۵۹)

وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، غالب و حاضر کا مالک و والا، اور رحمان و رحیم ہے۔ وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ بادشاہ، تیسرا پاک، سہرا پاک، امن بخش، معتمد غالب، ذور آرد، صاحب کبریا۔ اللہ پاک ہے ان

چیزوں سے جن کو لوگ اس کا شریک ٹھہراتے ہیں۔ وہی اللہ ہے فقط جانے والا اور جو میں نے دالا، مصورت گئی کرنے والا، اسی کے لیے ساری اچھی مٹھیں ہیں۔ اس کی تسبیح کرتی ہیں جو چیزیں آسمانوں اور زمین میں ہیں۔ اور وہ غالب و بحکم ہے۔

اللہ تعالیٰ کی صفات کے بیان پر مٹھیں ان آیات کے حوالے سے معروف عالم دین اور مشہور امین احسن اسلامی رقمطراز ہیں:

”ہاں آیات پر غور کیجئے تو معلوم ہو گا کہ قرآن مجید خدا کی جو صفات بیان کرتا ہے وہ صرف ایک ترک، ایک خدا، احد، احد، ایک قوت اور قانون قدرت پر مٹھیں نہیں ہوتیں۔ یہ آسمانی حریف ان کے جسم و قوتوں پر اس نہیں آتی۔ یہ صفات ہر حال خدا کی صفات ہیں۔ جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا ایک شخص واحد ہے۔“

خدا کا کیا ہے یہ ہم نہیں جانتے۔ اگر کوئی ہم سے بچھے کہ اس کے کچھ پیر خدا ہے کہ آسمان سے بچے کے آسمان پر کس طرح آتا ہے اور اس کرتا ہے۔ عقل میں انتظار انتظار لائے کوئی طہارت کا طالب کہ جس میں اس کی طہارت کروں؟ تو ہم کہیں گے کہ ہاں ہمیں معلوم ہے کہ وہ آتا ہے لیکن کیسے آتا ہے یہ کبلیت میں نہیں معلوم۔ عرض یہ وہ بیٹا ہے تو ہم کہیں گے اس خدا کو معلوم، الکلیت قبول یہ معلوم ہے کہ وہ بیٹا ہوا ہے عرض یہ کہ جس میں اس کی کبلیت ہم نہیں جانتے۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ ہم اسے نہیں دیکھتے، وہ ہمیں دیکھتا ہے لیکن یہ کہ جس کے کس طرح سے وہ ہمیں دیکھتا ہے۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ جسے ہماریوں کے اندر اس نے قدرت پر اس خدا کا نام کی دعا کی میں نہیں اور قبول کہ جس میں کس طرح سے اس کو یہ نظر ہوئی یہ ہم نہیں جانتے۔ اسی لیے تو ہم نے اس کو خدا مانا ہے کہ ہماری ان تمام صفات کو مل کر ہے۔“ (۱)

اقبال بھی صاف یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔ وہ ایک طرف تو حقیقت مطلقہ کو ایک ”ایا“ تصور کر کے، اللہ تعالیٰ کو شخص واحد قرار دیتے ہیں، مگر ساتھ ہی یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ:

”ہمارے لیے ایسے کئی کئی عالم اور عمل تصور ممکن ہے۔“ (۲)

اور ساتھ قرآن حکیم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں:

”لَئِنْ شِئْنُوْا فَنُفِثْ وَفُوْا شَيْئَكُمْ فَيَكُوْنُ لَكُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ“ (۳۰: ۱)

”جس کوئی شے اس بھی بھاری وہ محتاج دیکھتا ہے۔“ (۳)

یعنی اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ کوئی انسان جیسا سمجھی شخص نہیں ہے، لیکن وہ کوئی معمار خدا بن بھی نہیں جو کائنات پر باہر سے عمل کر رہا ہو بلکہ وہ ساری کائنات پر محیط ہے۔ مقتدر اقبال اس بشیر احمدی اور بھی اقبال کے اس تصور کے یہی معنی

۱۔ احسن احسن اسلامی فلسفے کے خلیفہ سہیل۔ قرآن مجید کی روشنی میں، ص ۵۹۔

۲۔ تہذیب و تمدن اسلام، ص ۵۵

۳۔ ایذا

خیر احمد! ابراہیم اقبال کے اس تصور کو قرآن مجید کے معنی مطابق قرار دے دیں:

”اقبال کا خیال ہے کہ راستہ واجب قبولی کی ابتداء کی منتظر ترقیاتی میں احوال و قصودات ملے۔“

دائری مشرت: حسن انوری کی تحقیق کے مطابق، اقبال کا تصور عامی مطلق، جسمانی انسان اور مساوی طریق

انور یہ قصور اقبال کو اہمیت پسندی کا اظہار اور جھٹکا ہے:

”محققہ حضرت کو خدائی سے مہارت سمجھتا ہے۔ لیکن یہ خدائی کائنات ہے ایسی ایک نہیں مگر اس میں اور ہم میں کوئی ایسی کائنات نہیں جو خدائی مطلق میں مہر والی نہیں ہے جن مسلمانوں میں سمجھی انہیں اسے مہر والی سمجھتے ہیں۔ خدائی مطلق جو کمال ہر گھر کے کچھکچھ وہ ساری کائنات کا اساطیر کرتی ہے لیکن وہ ان مسلمانوں میں ہر گھر یا گھر کی نہیں ہے۔ وہ مہر والی طرز کے ہر انہیں اسے سمجھتے ہیں کچھکچھ ایک انہیں حقیقت ہے کہ کچھ غیر شخص۔ وہ انہیں سمجھتے ہیں کہ وہی طرح خود اپنی انہیں کے حضور کی حامل ہے، لیکن اس کی ”انہیں“ وہاں سے تو ہے کی گرفت میں نہیں آ سکتی جھکے یہ کہ وہ انہیں کمال کا ہر گھر کی ہے اور ہر آدمی کا نام نہ ملے یہ ہے نہ ملے وہ۔ خود کمال کا ہر گھر کی ہے اور ہر آدمی کا نام نہ ملے اس کا انہیں حقیقت سمجھنے کے لیے درست ہیں۔ لیکن انہیں اس انہیں مطلق کی اور انہیں کے ہر گھر کا وہ دور ہے۔ انہیں انہیں کے لیے وہاں ہے۔

۱۔ غیر سرکاری اقبال بورڈ کیسے "مقبول" ہو سکتی ہیں؟

174/175

FULL-SCALE, FULL-SCALE, FULL-SCALE

حقیقت مطلق کو ایک شخص مانتے ہیں جو خالق، ہدایتی اور ابدیت کی صفات رکھتا ہے ایسا الٰہیت پابندی کا علمبردار بنا
 وقت ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کی الٰہیت پابندی۔ لیکن پھر اس میں عجیب و غریب کچھ کا اندازہ ملتا ہے۔
 تقدیم الٰہیت پابندی کا عند الفرض ہے۔ "ہر آواز میں رہتے ہیں" ہے۔ اقبال کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے۔
 صرف اسی میں ہی انفرادی حقیقت کو پاتے ہیں۔ (۱)

آخر میں، اقبال کے تصور "اے مطلق" کے حوالے سے دوسرا وسیع اور اکبر آبادی کی رائے پیش کی جاتی ہے۔
 جو برصغیر کے بلند پایہ عالم دین ہیں اور اسلامی نقطے سے گہری واقفیت رکھنے کے ساتھ ساتھ مغربی افکار سے بھی آشنا ہیں۔
 (۲) وہ لکھتے ہیں:

"خاص سے اس باب میں جو کچھ لکھا ہے وہ قرآن مجید کی تصریحات اور امام غزالی اور مصلیٰ نے کرام جو حدت اور وجود
 کے کمال تھے، ان کی تصریحات اور ضمیمات کے بھی مطالعہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں ایک طرف بڑی کثرت
 سے جبکہ کثرت توحید کی صفات، علم و قدرت، حکم و امر اور عقل و تجربہ اور اس کے ارادہ و حکمت کا ذکر ہے اور دوسری
 جانب صاف ارشاد ہے کہ "سب خلق شہد" لیکن اس میں کوئی شے ہے جس میں اس کے کسی بجز اس کے اور کیا
 ہو سکتے ہیں کہ ہم جن باتوں سے صفات الٰہیہ کو ثابت دیتے ہیں، وہ سب خلق ہیں، اس کے لیے ہم کو وہ قیود و ضوابط
 و مکان سے باہر آنا ہو گا اور اس عالم کا سوتہ سر رہتے ہوئے ایک انسان کے لیے ایسا کرنا ممکن ہے۔" (۳)



۱۔ حضرت مسیح المودت اکبر، اقبال کی الٰہیت و طبعیات میں ص ۱۶۷

۲۔ آل احمد سرور، اقبال کا تصور "اے مطلق" کو سب کا وسیع اور اکبر آبادی میں ص ۵

۳۔ وسیع اور اکبر آبادی، طبعیات اقبال یا ایک فکر میں ص ۲۸-۲۹

دولیم جمود وغیرہ اہم ہیں۔ (۱) اسلامی فلسفہ و عقلمین میں مسئلہ جبر و قدر کے حوالے سے چار مکاتب فکر رواج پذیر ہوئے۔ جو حلیف عربی نے ان کی تفصیل یوں بیان کی ہے:

۱۔ قدریہ نے قویہ کہا کہ انسان آپ اپنے اعمال کا نقشہ چار کرتا ہے۔ پھر ان کی تکمیل کے لیے آپ ہی ارادہ کا فرمایا جس کی طرف رجوع ہوتا ہے اور ہلا غراہی ہی قدرت و استطاعت کے عمل پر ان اعمال کی تخلیق کرتا ہے جن کی انجام دہی محصور ہوتی ہے۔ جس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسانی اعمال کی تصدیق و تدارک نہیں کرتا، اس کا ارادہ لازمی بنی اعمال پر اثر انداز ہوتا ہے، نہ اس کی قدرت بنی اعمال کی تخلیق و وجود میں کوئی حصہ لیتی ہے اور نہ اس کی ذات پہلے سے ان اعمال کا علم ہی رکھتی ہے۔ بلکہ اس کا علم اس وقت حرکت میں آتا ہے جب یہ اعمال وقوع پذیر ہو چکے ہیں۔

۲۔ جبر یہ کاغذ قلم کے مقابلے میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ازل سے انسانی اعمال کا نقشہ ترتیب دے رکھا ہے اور وہی انسانی یا حقوں سے ان اعمال کی تخلیق و ایجاد کا لازمہ ہے۔ انسانی استطاعت و قدرت اس کی قدرت و استطاعت کے سامنے محض بے بس اور بے جا رہے۔

۳۔ معتزل کا اگرچہ قدریت سے معجم کیا جاتا ہے تاہم ان دونوں کے مابین عین الی کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارادے بندوں کے ہر عمل کا نقشہ ازل سے جابجہ چار کر رکھا ہے۔ لیکن وہ صرف انہی اعمال کو اس نقشہ کے مطابق انجام دیتا ہے جن کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہے، کیونکہ وہ سب کے سب خیر پر مشتمل ہیں اور ان میں شر و ضرر کا کوئی پہلو پایا نہیں جاتا۔ رہے انسانی اعمال جن میں خیر و شر کے دو گونہ عناصر پائے جاتے ہیں تو وہ نہ تو ان کی تخلیق کرتا ہے اور نہ ان کی تخلیق میں مداخلت ہی ہوتا ہے بلکہ اس کی ذات گرامی نے انسان کو قدرت و استطاعت کی ہدیہ پوری آزادی دے رکھی ہے کہ اپنی صوابدید کے تحت جو چاہے کرے اور جوت چاہے اس سے دست کش رہے۔

۴۔ شاعر نے معتزل و جبر کے مابین ایک تیسری راہ نکالی۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اعمال کی تخلیق نہیں کرتا بلکہ محض ”اکتساب“ کرتا ہے اور اس اکتساب کی بنا پر یہ معتزلہ جواب دے بھی ہے۔ (۲)

جہاں تک عام مذاہب یا فلسفہ کا تعلق ہے اس میں اس مسئلہ کے دونوں پہلوؤں کا اجماع ملتا ہے۔ آزادوی اختیار کا بھی اور جبر و اضطراب کا بھی۔ جبر و اضطراب کا ذکر وہاں ہوتا ہے جہاں سیاق یا مضمون کا تقاضا کہ اس طرح کا ہو کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت و علم کی وسعتوں کو بیان کیا جانا مطلوب ہو۔ انسان کے اختیار اور آزادی کو اس وقت آہا کر کیا جاتا ہے جب

انسان کے جذبہٴ امداد دہی کو ابھارنا مقصود ہو۔ اس طرح ظاہر ہے کہ جذبہٴ دہی اچھے نظریے انسان میں ان دونوں پہلوؤں کا ہونا ضروری ہے۔ (۱)

قرآن مجید میں بھی اس مسئلے کے دونوں پہلوؤں کے بارے میں آیات موجود ہیں۔ انکی آیات بھی ہیں، جہاں انسان کو اس کے اعمال کا ذمہ دار ٹھہراتی ہیں اور انکی آیات بھی موجود ہیں جہاں اس مسئلے کے دوسرے پہلو یعنی جبر کو جان کرتی ہیں۔ چنانچہ آیات تحریر یہ ہیں۔

۱۔ وما نشاء ونالا ان يشاء الله كما علمنا حكيمًا۔

(الرحم: ۳۰)

ترجمہ: اور تم کہو کہی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کا منظور ہو۔

۲۔ وما نشاء ونالا ان يشاء الله رب العالمين۔

ترجمہ: اور تم کہو کہی نہیں چاہ سکتے مگر وہی جو خدا کے رب العالمین چاہے۔

۳۔ ويعلم ما في السرى البحر وما تسقط من ورقه الا يعلمها ولا يحصى في ظلمت الارض

ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين۔ (الن: ۶۰)

ترجمہ: اور اسے جنگلوں اور دریاؤں کی سب چیزوں کا علم ہے اور کوئی پتہ نہیں جھڑکا مگر وہ اس کو جانتا ہے اور زمین کے اندر پھون میں کوئی دانہ اور بری اور سوکھی چیز نہیں مگر کتاب روشن میں لکھی ہوئی ہے۔

۴۔ و كان الله على كل شيء قدير۔ (احزاب: ۲۷)

ترجمہ: اور خدا ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

۵۔ وان يمسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يمسك بغير فهو على كل شيء قدير۔

(النعام: ۶۲)

ترجمہ: اور اگر خدا تم کو کوئی سختی پہنچائے تو اس کے سوا کوئی اس کو دور کرنے والا نہیں اور اگر نعمت و راحت عطا کرے تو کوئی اس کو روکنے والا نہیں۔

۶۔ قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتزعج الملك ممن تشاء وتعلم من تشاء

و لنذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير (آل عمران: ۲۶)

ترجمہ: کہو کہ اے بادشاہی کے مالک! تو جس کو چاہے بادشاہی بخٹھے اور جس سے چاہے بادشاہی مجھمن لے اور جس کو چاہے عزت دے اور جسے چاہے ذلیل کرے۔ ہر طرح کی بھلائی میرے ہی ہاتھ سے ہے

نک تہ پر چڑھتا ہے۔

۷۔ قل ان الله بضل من يشاء (رعد: ۲۷)

ترجمہ: خدا جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔

۸۔ والو شاء الله لحملكم امه واحده ولكن بضل من يشاء ويهدي من يشاء (النحل

: ۹۳)

ترجمہ: اگر خدا چاہتا تو ایک ہی امت بنا دیتا لیکن وہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

قدر سے متعلق چند آیات:

۱۔ اما عرضنا الا ما نته على السموات والارض والحيال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً۔ (احزاب: ۷۲)

ترجمہ: فرشتوں و احکام کی نمانت کو ہم نے آسمانوں پر، زمین پر اور اونچے اونچے پہاڑوں پر پیش کیا تو انھوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ بے شک انسان بڑا ہی ظالم اور نادان تھا۔

۲۔ ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عند مسئلوا۔ (بنی اسرائیل: ۳۶)

ترجمہ: کان، آنکھ اور دل ان سب اعضاء سے باز پرس ہوگی۔

۳۔ قل الحق من ربك من شاء فليقبو من و من شاء فليكفرنا اعتدنا للظالمين ناراً احاط

بهم مراد قہار۔ (کہف: ۲۹)

ترجمہ: کہہ دیجئے یہ قرآن تمہارے پروردگار کی طرف سے حق ہے تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہے۔ ہم نے ظالموں کے لیے دوزخ کی آگ تیار کر رکھی ہے، جن کی قاتیں اس کو گھیر رہی ہوں گی۔

۴۔ قل يا ايها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اعتدى فانما يعتدى لنفسه۔ ومن

ضل فانما يضل عليها و انا عليكم بوكيل۔ (يوس: ۱۰۸)

ترجمہ: کہہ دیجئے کہ لوگو! تمہارے پروردگار کے پاس حق آچکا ہے تو جو کوئی ہدایت

حاصل کرتا ہے تو ہدایت سے اپنے ہی حق میں بھلائی کرتا ہے اور جو گمراہی اختیار کرتا ہے تو گمراہی سے اپنی ہی نقصان کرتا ہے اور میں تمہارا کوئی نہیں ہوں۔

۵۔ کل امریٰ ما کسبتمہیں۔ (الطور: ۵۶)

ترجمہ: ہر شخص اپنے اعمال کے عوض رہن ہے۔

۶۔ اولمّا احببناکم مصیبة قد احسنتم ملتھما فلقم اہیٰ هذا قل ہو من عند القسکب۔ (آل

عمران: ۱۶۵)

ترجمہ: یہ کیا بات ہے کہ جب تم پر احمہ کے دین مصیبت واقع ہوئی، حالانکہ اس سے دو چہر جنگ ہمارے تمہارے ہاتھ سے ان پر پڑ چکی ہے تو تم چلا اٹھے کہ یہ آفت کہاں سے آ پڑی۔ کہہ دیجئے کہ یہ تمہارا اپنا کیا دھرا ہے۔

۷۔ ذالک ما قلتم ابدیکم وان اللہ لیس بظلام للعبد۔ (آل عمران: ۱۸۲)

ترجمہ: یہ ان کا سوں کی سزا ہے جن کو تمہارے ہاتھوں نے ایمان دیا ہے۔

۸۔ علمت نفس ما قدعت۔ (القطار: ۵)

ترجمہ: قیامت کے روز ہر شخص کو اپنا کیا دھرا معلوم ہو جائے گا۔

۹۔ وما اصابتکم من مصیبة لیما کسبت ابدہم وبعوا عن کثیر۔

ترجمہ: اور جو مصیبت تم پر واقع ہوئی ہے سو تمہارے اپنے غلوں کی بنا پر ہے اور وہ بہت سے گناہوں کا مخالف ہی کر دیتا ہے۔

مسئلہ پھر دوسرے غیر دشر کا مسئلہ بھی اہمیت ہے۔ قصور حقیقہ مطلق کے ضمن میں یہ مسئلہ بھی خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس مسئلے میں کی مباحث ہیں۔ (۱) مگر اس مسئلے کا جو پہلو خاص طور پر قصور حقیقہ مطلق سے تعلق رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر غیر دشر دونوں الگ الگ اپنا وجود رکھتے ہیں تو کیا دونوں کا خالق ایک ہی ہے یا الگ الگ ہیں۔ اگر الگ الگ ہیں تو کائنات میں عینیت پیدا ہوتی ہے اور اگر ایک ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خالق کائنات کو تو غیر مطلق ہونا چاہیے۔ وہ شر کا خالق کس طرح ہو سکتا ہے۔ (۲) ڈاکٹر میر ولی الدین اس مسئلے پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:

”اگر تم خدا کو محدود کائنات سے خالق کل تسلیم کرتے ہو تو تم کو یہ بھی ماننا ہوگا کہ وہ کچھ مطلق ہے اور مطلق ہے۔ غیر مطلق ہے۔ اب غیر مطلق ہونے کی وجہ سے وہ شر کا خالق کیسے ہو سکتا ہے؟ غیر مطلق سے شر کا صدور کیسے ہو سکتا ہے؟

بحیم مطلق کا بل کیسے ہو سکتا ہے، اور مطلق کو ان کی چیز شرعی تھکتی ہے، آمادہ کرتی ہے، اس لیے اگر تم شرعی کے وجود کا انکار کرو، اس کا کھل دھکا یا انہیں قرار دے دو، اور ان کو مطلق یا انہیں اس قدر شرع ہے۔ اس کی کیا وجہ کر دے؟ ہم تم شرع کا انکار کس حد سے کر سکتے ہو؟ ہم مطلق ہیں، انہیں کا شرع ان کی حیثیت کو بدل نہیں سکتا، اگر تم کو ہم کا احساس ہوتا ہے تو میں تم کو جو دے، کیونکہ ہم احساس ہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کو "خیر" کہنا سہا ہو سکتا ہے۔ خدا کی نظر میں یہ کہو لیکن اگر اسے لے دے تو یہ ہم ہے اور جس شخص کے قلب کے نام و نام کے ساتھ ہے وہ اس سے یہ کہنا کہ خدا کی نظر میں یہ شخص کیا علیہ ہو سکتا ہے؟ ہم کا تمام شعور ہے، اگر شعور میں ہم کی بات اور ہم کا انکار کر کے کیا ہو سکتا ہے۔ اس کو "دھکا" یا "سوز" کہہ کر صبح لگاتی ہے۔ لیکن جس طرح کتاب کو کسی نام سے بھی پکارا جائے وہ کتاب ہی رہے گا، اور وہ شعور کا۔ اسی طرح ہم کو جو چاہو سو نام دو دو ہم ہی رہے گا۔ نام کے بدلنے سے اس کی بابت میں بدل بھی نہیں آتا اور مطلق و غیر مطلق ماسخ ہوئے شرکاء جو رہا نہیں ہو سکتا اور نہ ہی شرع کے وجود سے انکار لیکن نظر آتا ہے۔" (۱)

علامہ اقبال نے اپنی شاعری اور بالخصوص خطبات میں ان مسائل پر قابل قدر بحث کی ہے۔ جبر و قدر، تقدیر اور خیر و شر سے مطلق اقبال کے یہ مباحث، لیکن کے تصور و عقیدہ مطلق کے اہم مضمرات ہیں۔

اقبال کے نظریہ جبر و قدر یا تصور تقدیر کا ان کے تصور زبان سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ اقبال قرآن مجید کی روشنی میں زبان کی دو قسمیں بتاتے ہیں یعنی سلسلہ دار زبان اور غیر سلسلہ دار زبان

"چند روپے ناموس ہے جو بلا آ میراثی مکان ہے۔ قرآن نے اپنے مخصوص سادہ ملزبان میں "دوران" کے ان حواض اور غیر حواض اتر پھولوں کی جانب سے جدلی آیات میں اشارہ کیا ہے۔

وَنُفُثْ عَلٰی الْفٰسِقِ الْفٰسِقِ لَا تُشَوِّتُ وَتُشَبِّهُ بِخَنُودٍ وَتُخَفِّزْ بِهٖ بِذُنُوبٍ جَبَّارٍ خَبِيرًا ۝ فَلْيَبْشُرْ الْفٰسِقِ الْفٰسِقِ
التَّشْوِیْتُ وَالْأَرْضُ وَنَا تَتَخَفُّهَا ۝ یٰۤاَیُّهَا لَمَّا لَمْ تُشَوِّتْ عَلٰی الْفٰسِقِ الْفٰسِقِ ۝ فَلْيَبْشُرْ الْفٰسِقِ الْفٰسِقِ ۝

(۲۵:۵۸-۵۹)

اور آپ، جہت و عدم دے دالے پر مبرور کریں جسے کبھی موت نہیں آئے گی اور اس کی ہر کے ساتھ پاکی جان کریں اور کافی ہے اس کا پتھر ہونا اپنے بندوں کے گناہوں سے جس نے پیدا فرمایا آسمانوں اور زمین کو اور جو گناہان کے درمیان ہے جو دلوں میں مگر وہ جھٹکتے ہو اعلیٰ پر (جیسے اس کی شان ہے) اور وہاں ہے سوچ چھ اس کے بارے میں کبھی ہواقت حال سے۔

إِنَّا نَحْنُ حَرِّمٌ ۝ خَلَقْنَا بَشَرًا وَنَا تُكْرِمُنَا ۝ وَنَا جَبَّةٌ مِّنْ خَلْقٍ ۝ بِالْبَشَرِ ۝ (۵۳:۴۹-۵۰)

ہم نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے، ایک عداوت سے ہم نہیں ہمارا ہم کر ایک ہر چیز کو چھپنے میں داخل ہو جاتا ہے۔" (۲)

اردو الی الدین دمریہ آکر قرآن اور تصوف میں ۱۱۱

۲۔ تہجد و گہر بات اسلام میں ص ۶۸

اقبال بتاتے ہیں کہ اگر ہم اس لئے کہ جس میں تخلیق ہوئی ہے باہر سے دیکھیں تو یہ ہزاروں ہزاروں سالوں پر محیط ہے مگر اندرونی طور پر یہ ایک آنی واحد ہے:

”اگر ہم اس امر کو جانیں کہ ہمیں جس میں تخلیق ہوئی اور اس کا عقلی طور پر تصور کریں تو کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو ہزاروں سالوں پر محیط ہے کیونکہ خدا کا ایک دن قرآن کی اصطلاح میں دودھیا کریمہ نامہ میں بھی آیا ہے۔ ہمارے ایک ہزار سال کے برابر ہے۔ ایک دوسرے نقطہ نظر سے ہزاروں سالوں پر محیط ہوا عمل تخلیق ایک ایسا واحد کامل تعظیم عمل ہے جو پلک جھپکے کی طرح اسے ہے۔ تاہم زبانِ خالص کے اس بالمشق تجربہ کار الفاظ میں بیان کرنا ناممکن ہے۔“ (۱)

اقبال اس کی وضاحت ایک مثال کے ذریعے ہیں کرتے ہیں:

”کیونکہ ہمارے عقلی نقطہ نظر سے اس حال کے روز بروز ہمارے مسلسل کے مطابقت میں ہوئی ہے۔ شاید ایک مثال کے ذریعے اس امر کی حد تک گہرائی میں لیں۔ طبعیات کے مطابق انسانی جسم صریح کی سطح لمبائی کی حرکت کی دوسریت ہے جس کی رفتار چار سو کرب فی سیکنڈ ہے۔ اگر آپ اس شے کو تیزی کو ہمارے سے مشابہہ کر سکیں اور اس کا شمار تمام روز ہزاروں فی سیکنڈ کر سکیں جو روشنی کی رفتار ہے تو آپ کو پچہ ہزار سال اس کی گہرائی کو عمل کرنے کے لیے درکار ہوں گے۔ مگر ہم اپنے اندام کے یک کی جلی میں کے ذریعے سے لمبائی کی حرکت کی رفتار کو دیکھ لیتے ہیں جس کی گہرائی عملی طور پر ناممکن ہے۔“ (۲)

اقبال کے خیال میں، بالکل اسی طرح ہمارا ذہن، مسلسل زبان کو دوران میں بدل دیتا ہے اور یہی خالص زبان ہے۔ اس طرح ہمیں ہمیں نفسِ فعال کی اصلاح کرتا ہے اور زبان و مکان کے تصور کو شخصیت کی مربوط کیفیت میں سمجھتا ہے۔ (۳) لہذا خالص دوران ہمارے شعوری تجربے کی گہرائی میں جس طرح مختلف ہوتا ہے وہ مختلف رجعت، تازہ کاریات و آفات کا کوئی سلسلہ نہیں بلکہ ایک مضبوطی کل ہے جس میں ماضی حال کے ساتھ وابستہ رہتا ہے اور مستقبل پہلے سے بندھا ہوا اور مقرر نہیں بلکہ ایک کھلے امکان کے طور پر موجود رہتا ہے۔ (۴) اس طرح، اقبال کے نزدیک خالص دوران میں ماضی، حال اور مستقبل کی تعظیم نہیں ہوتی۔ یہ ماضی کو پیچھے نہیں چھوڑ دیتا۔ ماضی حال کے ساتھ رہتا ہے اور اس طرح مستقبل پہلے سے طے شدہ اور مقرر نہیں بلکہ ایک واسطہ ہے، جس کا طے ہونا بھی ہائی ہے۔ اس طرح مستقبل کی شخصیت ایک کھلے امکان کی ہے۔ (۵) اقبال کہتے ہیں کہ قرآن، وقت کی اس کیفیت کو نظر پر کام دیتا ہے:

انجیل و تورات و انجیل و انجیل

۱۰۰۰

۱۰۰۰

۱۰۰۰

۱۰۰۰

”فطرت کے انداز کی حیثیت ایک کھلے امکان کی ہے۔ یہ زمان بحیثیت ایک نامائی کل ہے جسے قرآن نے منظر پر حاضر رکھا ہے۔ یہ وقت ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں نے بہت فکر کیا ہے۔ دراصل فقہاء و زہادین نے جس کے امکانات کا انکشاف ہوا ابھی پالی ہے۔ یہ ایسا زمان ہے جو طلحہ اور مصلوں کی گرفت میں حقیقی قسم کے نامکروہ خاکوں کے کردار سے آزاد ہے۔ فقہاء یہ وہ زمان ہے جو محسوس ہوتا ہے نہ کہ وہ زمان جس کے بارے میں فکر کیا جائے جس کا مناسب کتاب ہر کچا پائے۔“ (۱)

اس طرح اقبال بتاتے ہیں کہ منظرِ روزِ وقت ہے جو ابھی عالم ممکنات سے محض مشہور ہو کر نہیں ہوتا۔ یہ ابھی تک ضمیرِ روزگار میں انسانی آنکھوں سے اجمل ہوتا ہے (۲)۔ اس قسم کا وقت جلتہ و مغلط کی قید سے آزاد ہوتا ہے۔ کسی چیز کی تقدیر کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے قاطبی حصول ممکنات ابھی تک اس کی فطرت کی گہرائیوں میں گہج ہے اور یہ ممکنات کسی حیرانی راز کے احساس کے بغیر آہستہ آہستہ معرضِ نمود میں آتے رہتے ہیں (۳)۔ مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ منظر سے مراد وہ وقت ہے جسے پوری شدت سے محسوس کیا گیا ہو۔ اس وقت کا انداز اور شمار اور فکر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اقبال کے خیال میں زمانِ حاضر ہی مابیتِ حقیقی ہے اور وہی تقدیر بھی ہے۔ اس طرح تقدیر خارج سے کسی حقیقی یا وارد نہیں ہوتی بلکہ وہ خود طواریقی کی مابیت ہوتی ہے جس کے انداز کے تمام ممکنات ضمیر ہوتے ہیں جو عالمِ حاضری میں یکے بعد دیگرے نمود میں آتے ہیں۔ اس طرح تقدیر کے معنی یہ نہیں ہیں کہ تمام ہونے والے واقعات ممکن اور ممکن صورتوں میں اس کے اندر پہلے سے موجود ہوں اور یکے بعد دیگرے وجود میں آتے رہیں۔ اگر زمان حقیقی ہے تو اس کا ہر لحاظ، تاریکی کا مظہر ہوگا۔ اس کی عتاقی سے مطلق کوئی پٹیل کوئی نہیں کی جاسکتی:

”منظرِ تقدیر زمان کا انجیا کا فضاوی جو در کردار ہائے کار۔ جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے: ”خدا نے تمام انجیا کو مطلق کیا اور اس نے ہر ایک شے کا مقدار طے کیا۔“۔ ہوں انجیا کا مقدار کوئی مقدار قسمت نہیں جو کسی وقت کیرا کا کی طرح باہر سے کام کر رہی ہو بلکہ یہ تو انجیا کی داخلی، باطنی رسائی ہے لیکن ان کے قاطبی نمود امکانات جو خود ان کی داخلی فطرت کی گہرائی میں موجود ہوتے ہیں اور بغیر کسی حیرانی راز کے احساس کے خود کو ایک تواتر کے ساتھ معرضِ وجود میں آتے ہیں۔ چنانچہ اعتقاد کی پہچانی کلیت کا مطلب یہ نہیں کہ تمام واقعات ہرے کے ہرے طور پر کوا حقیقت کے ہونے میں موجود ہوتے ہیں اور وہ بہت گہری سے بہت کے ذرات کی طرح ایک ایک کر کے گہرے ہیں۔ اگر زمان حقیقی ہے اور وہ ایک ہی طرح کے کمات کی گہرائیوں میں سے نمود کا تجربہ کر رہی ہیں جاتا ہے تو حقیقت کی زندگی میں ہر لمحہ طبعِ زاد ہوتا ہے اور انکی شے کو ہم دیتا ہے جو بالکل ہی زار اور پہلے سے نہ دیکھی جاسکتے والی ہوتی ہے۔ قرآن کے

۱۔ ترجمہ گہرا حیدر اسلام میں ۶۹۔

۲۔ ایضاً ص ۴۲

۳۔ ایضاً ص ۴۳

۴۔ ایضاً ص ۴۴

سابقہ ”ہورن“ اپنی اپنی شان دکھتا ہے۔ ”(میں نام نہاد کی خانہ دہانی حقیقی میں موجودگی کے لیے نہایت حیران کن)
پانچویں اور آٹھویں جگہ پر لکھ رہا تھا حقیقی ہے جو مکمل طور پر آزاد اور اپنی اذیت میں شمع زد ہے۔“ (۱۶)

شعری زبان میں اقبال نے اپنے انہی خیالات کا اظہار کچھ یوں کیا ہے:

یہ کائنات ابھی تا قیام ہے شاید

کہ آدھی ہے دہادام صدائے کچلوں (۱۷)

سلسلہ روز و شب، تار حربہ و رنگ

جس سے پائی ہے ذات اپنی نکائے صفات (۱۸)

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نور

کہ خالی نہیں ہے ضمیر و نور (۱۹)

اقبال کے ان خیالات کی وضاحت کرتے ہوئے معروف اقبال شناس، پروفیسر محمد نعیم لکھتے ہیں:

”یہ کائنات جسے اقبال ”خالی“ کہتے ہیں، ایک غیر یقینی امکان اس لیے ہے کہ بتاتے اور تحلیل کی راہیں ملنے کرنے
کی آزادی ہے۔ اسے یکپارگی کامل، سالم اور جامع بنا کر نہیں سمجھا جاسکتا۔ اگر کیا ہوتا تو پھر زبان حقیقی کے جوہر سے

محروم ہوتا اور اس کا دوران میں گرانی پر کار ہوتا جس کا مطلب ہے گمراہی“۔ (۲۰)

اقبال حقیقی عمل میں نگر اور یکسانیت کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک ہر قسم کی حقیقی سرگرمی آزادانہ سرگرمی ہوتی

ہے۔ حقیقی نگر اور یکسانیت کی ضد ہے۔ نگر اور یکساں کی طریق کار کی خصوصیت ہے، جبکہ زندگی حقیقی وجہات پہنچی ہے اور

صفت حقیقی نگر اور عمل کی ضد ہے۔ لہذا حیات کی حقیقی لطیفہ کو یکساںیت کی اصطلاحات کے ذریعے نہیں سمجھا جاسکتا۔ نیز

یکسانیت میں جبر پایا جاتا ہے جبکہ حیات کا حقیقی عمل اس جبر سے آزاد ہے۔ لہذا سائنس زندگی کے حقیقی اور اک سے محروم

رہتی ہے۔

”در حقیقت ہر حقیقی عمل ایک آزاد عمل ہوتا ہے۔ حقیقی اور نگر اور دونوں جھکاؤں میں۔ اس لیے کہ نگر اور یکساں کی عمل کی

۱۔ تجرید و غرر، ص ۱۸۱، ۱۸۲

۲۔ یکساںیت، اقبال، نور، ص ۳۶۴

۳۔ ۱۸، ۱۹، ۲۰

۴۔ ۱۸، ۱۹، ۲۰

۵۔ تجرید و غرر، ص ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴

خاصیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کے حقیقی مل کو پہچانائی اصطلاحوں میں جان کر باطن نہیں۔ ماضی تو اس کو کشش میں رہتی ہے کہ وہ تجربے میں ہم آئیکوں کو قائم کرے اور پہچانائی ٹکڑے کے قوانین کو دریافت کرے۔ زندگی اپنی بروقت تدوین کے حقیقی احساس کے ساتھ ٹکڑا آزاد ہے۔ یہ نظریہ کی حدود سے باہر ہے۔ لہذا ماضی زندگی کا اور اک نہیں کر سکتی۔“ (۱)

مری سرامی سے قہر و قہر و عداوت ٹکڑے رہے ہیں
میں اپنی صفحہ روز و شب کا حساب کرتا ہوں دانہ دانہ (۲)

اقبال کے خیال میں کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ (۳) جنہیں ہم اشیا کہتے ہیں، وہ فطرت کے عمل تسلسل میں واقعات ہیں جنہیں ٹکڑے مکابیت عطا کرتی ہے۔ کائنات جو ہمیں مختلف اشیا کا مجموعہ دکھائی دیتی ہے کوئی ایسا فطری مواد نہیں جو غلامی میں جکڑے ہوئے ہو۔ یہ کوئی شے نہیں بلکہ ایک عمل ہے۔ (۴) شعوری تجربے میں زندگی اور ٹکڑے ایک دوسرے میں رہے ہیں۔ اس طرح وہ ایک وحدت تشکیل کرتے ہیں۔ (۵) اس طرح اقبال کے نزدیک زندگی اور ٹکڑے ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ اقبال زندگی کو مقصدیت اور ہدایت سے ملو رکھتے ہیں۔ وہ زندگی کو تخلیقی مقاصد پر مبنی خیال کرتے ہیں۔ خواہ وہ مقاصد شعوری ہوں یا غیر شعوری۔ اُن کے خیال میں ہمارے شعوری تجربے کے تار و پود ہمارے سچائیاں اور اطرائی و مقاصد ہیں جو بعض اوقات حقے الشعور میں بھی عمل کرتے ہیں۔ مقاصد کا پورا ہونا تو مستحسن ہی میں ہوتا ہے۔ اس لیے ہر وقت انسانی شعور میں باطنی ہی کا عمل نہیں بلکہ مستحسن کا بھی اثر ہے۔ اس کے برعکس برعکس کہتا ہے کہ ہمارے شعوری تجربے میں باطنی حال پر انداز ہوتا ہے، لیکن حال کا مستحسن سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کے نزدیک حقیقی ہستی، ایک آزاد تخلیقی میلان، میلان حیات ہے۔ اس میلان حیات میں کوئی قریب یا بعد قاعدہ دکھائی نہیں دیتی اور اس تخلیقی حیات کے سامنے کوئی مقصد نہیں۔ اقبال اس امر سے شہ پیدائش کو نفی دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شعور کی وحدت میں باطنی کے علاوہ مستحسن بھی شامل ہے اور زندگی ہرگز بے مقصد نہیں۔ (۶) اقبال بتاتے ہیں کہ برعکس، دراصل، مقصدیت کا ٹکڑا اس لیے ہے کہ یہ زمان کو بے حقیقت بنا دیتی ہے۔ اس کے نزدیک مقصد زندگی کی آزاد تخلیق میں غلط انداز ہوتا ہے اور رذائل حیات حقیقت حیات سے

۱۔ تجزیہ ٹکڑے اقبال میں ۶۹ء

۲۔ گلیاں اقبال میں ۴۵

۳۔ تجزیہ ٹکڑے اقبال میں ۶۷ء

۴۔ پینا

۵۔ پینا میں ۷۷

۶۔ پینا میں ۷۷

جادوگر کو دتا ہے۔ اس مقام پر اقبال برکس اس سے پوری طرح حلقہ دکھائی دیتے ہیں:

”برکس حقیقت کے قافی کردار کو اس جادو قول میں کرتا کہ غایت زمان کو غیر حقیقی بنا دیتی ہے اس کے مطابق
مستقبل کی راہ حقیقت کے لیے کل حال چاہے وہ نہ حقیقت آزاد اور نکلان نہیں رہے گی۔ اس میں شے نہیں کرنا غایت
سے مطلب یہ ہو کہ کسی پہلے سے صحیح مقصد و منزل کی روشنی میں کسی منصوبہ پر کام ہو رہا ہے تو یہ زمان کو غیر حقیقی کر دے
گا اور کائنات کو بھی ایک ایسی پہلے سے موجود راہ کی ہادی کی تصویر (ا) جانے کی تخلیق کرے گا جو وہ کر دے گا جس میں انفرادی
واقعات پہلے سے ہی اپنی حساب نگاہ پر موجود ہیں اور اس انتظار میں ہیں کہ وہ اپنی اپنی راہ پر ایک زمانی نکل میں ایسے
تاریخ کا جادو ہے ظاہر ہوں۔ سب کچھ پہلے ہی ازل میں نکلیں اور جو ہے۔ واقعات کا سحر زمانی تصور ازل و
ہادی سانس کی جھلک تھی۔ یہ نقطہ نظر اس دنیا کی نسبت سے مختلف نہیں ہے ہم پہلے ہی سحر و کرکے ہیں۔“ (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک زمانے ہی کا دور تمام قدر ہے۔ اگر پہلے سے مقرر شدہ حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے تو
اس عالم کی حیثیت ایک بندے کے منصوبے سے زیادہ نہیں رہے گی، جس میں منفرد حوادث اپنی اپنی جگہ پر رونق پذیر ہوتے
ہیں۔ اقبال کے نزدیک قدر کا یہ تصور کائنات کے بنیادی تصور سے مختلف نہیں۔ اس نظریے کے مطابق تو زندگی سراپا تجربہ
جاتی ہے۔ جب سب کچھ پہلے سے صحیح ہو تو اس میں آزادی اور اختیار کی گنجائش کہاں رہ جاتی ہے۔ اس قسم کی جبریت میں
تو صرف انسانی آزادی بلکہ ذات و واجب کی آزادی بھی ختم ہو جاتی ہے:

”اور حقیقت یہ خطاب ہائی کہ یہ ہے جس میں فکر پر قسمت محدود جبریت کی جگہ لے لیتی ہے، جس میں انسانی حق کی
ادبی آزادی کی بھی گنجائش ہوتی ہے۔ ہائی۔ اگر کائنات کی افراط کسی صحیح مقصد کی طرف رواں دواں ہے تو میرے
آزاد اور سودا دار طرزی، دیکھیں ہو سکتی۔ یہ ممکن ایک نکل ہو گی جس پر چھپاں ایک قسم کے پیچھے سے جانے والے کی
حرکت پر مانتی ہیں۔“ (۲)

برکس اس کے نزدیک تجرید و حرکت ہی اصل حقیقت ہیں۔ فعلیت و افعال کے تصور سے قبل ان کا علم نہیں رہ سکتی اور اس
کے تصور میں کسی ایسی حقیقت کو عمل نہیں۔ لیکن اقبال کے ہاں تجرید و حرکت فعلیت و مطلق کی نشان ہے۔ فعلیت مطلقہ اور ہے
مقصد نہیں بلکہ مقصد اور شعور و ادراک سے متصف ہے۔ یہ کہنا کہ مقصد و غایت صحیح کرنے سے فعلیت مطلقہ آزاد نہیں
رہے گی غلط ہے۔ (۳) اقبال کے نزدیک اگر مقصد سے مراد یہ ہو کہ پہلے سے کسی بنے ہوئے منصوبے کی تکمیل کی جائے تو
زمانہ غیر حقیقی ہو جائے گا، لیکن اگر اس سے مراد یہ لی جائے کہ زندگی میں منت سے مقاصد کی تخلیق جاری رہے سے سے اقتدار
حیات اور نصب العین بنے ہوئے رہیں تو اس سے زمان کی ایسی لازم نہیں آتی۔

از تہذیب فکر پست اقبال، ص ۷۳۔ ۷۴

۲۔ پینا، ص ۷۴

۳۔ پینا، ص ۷۴

”مقصود سے ہم پہلے سے معلوم اور پہلے سے صحیح کوئی منزل تصور ہوا لی جس کی جانب ہماری مخلوق رہاں وہاں ہے تو ہر جتنی طور پر عمل کا نکتہ یا کائنات کی رہاں میں حرکت ہے مقصود ہو گی۔ کیونکہ میں تمام مخلوق کسی مقصود منزل کی طرف پہلے سے ہی حرکت زن ہوں گے۔ عمل کا نکتہ کو مقصود سے اس معلوم میں آشنا کرنا اس عمل کی منبع زاد ملحقہ اور اس کے خالق کرار کو برادر کرنا ہے۔ اس کے پہلے سے صحیح مقاصد کا مطلب اس کے عمل کی تہذیب ہے۔ اس کے مقاصد عمل اس لیے ہیں کہ وہ جو میں آئیں ضروری نہیں کہ پہلے سے صحیح ہوں۔“ (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک زمان یعنی تقدیر (۲) کا نکتہ کوئی پہلے سے کھینچا ہوا موجودہ نہیں بلکہ یہ تو کھینچا جا رہا ہے۔ ”کہاں کا عمل ایک پہلے سے کھینچی ہوئی ٹھیکری طرح نہیں بلکہ ایک ایسی ٹھیکری طرح ہے جو کھینچی جا رہی ہو جو کھینچے انکسارت کو قوت حاصل سے ملاتی ہے۔ وہ تو اس مضمون میں مقصود ہے کہ وہ اپنے ایک انتہائی کردار کو جسے چاہو وہ خود کو حال میں لاتے ہوئے مستعدی کے ساتھ داخلی کو بھی باقی رکھتی ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتی ہے۔“ (۳)

اقبال کہتے ہیں کہ یہ تصور، قرآن کیا کریم کے تصور کے مطابق ہے کہ یہ کائنات سوائے ایک بڑے مائے فیض کے کچھ نہیں جس کے مطابق کام ہو رہا ہے۔ قرآنی تعلیم کے مطابق تو یہ کائنات خدایاتی اور ہر دم تکمیل پانے والی کائنات ہے۔ یہ کائنات ابھی تا قیام ہے شاید

کہ آ رہی ہے وہاں ممدائے کس لکھوں (۴)

یہ کائنات کوئی ایسی مکمل شے نہیں جو بہت عرصہ پہلے اپنے خالق کے ہاتھوں سے تخلیق ہوئی اور اب ایک مادے کے بے جان ڈالے کی طرح ہر سو ٹھہری پڑی ہے:

”میرے ذہن کے مطابق قرآنی نقطہ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور مائے فیض کی کائنات ایک پہلے سے بڑے شے، مضمون کے کل ایک ذہنی تحصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظریں کائنات میں بڑے بڑے کی صلاحیت سے سوچ رہے ہیں۔ یہ ایک نشو و نما کا فن ہے نہ کہ ایک مادہ کا سامان جسے اس کے مائے دانے ڈالنے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہو اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی قودے کی صورت میں ٹھہرا چکا ہے جس کا زمان سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ مٹا لائے ہے۔“ (۵)

اقبال اپنے اس موقف پر مستند بذیل آیت سے اشتہاد کرتے ہیں:

۱۔ تہوہو لکھو ایستہ اقبال، ص ۴۷، ۴۸

۲۔ اقبال فرماتے ہیں:

”زمان بنیوت ایک مادیاتی کل ہے جسے قرآن نے تھوہو لکھو کہا ہے۔“ دیکھیے تہوہو لکھو ایستہ اسلام، ص ۶۹

۳۔ تہوہو لکھو ایستہ اقبال، ص ۴۷

۴۔ لکھنات اقبال، اردو، ص ۳۶۳

۵۔ تہوہو لکھو ایستہ اقبال، ص ۴۷

مَوْفُورٌ لَدُنِّي خُفْلٌ فَكُلُّهُ وَفَتْكَارٌ جَلَمَةٌ لَيْسَ لَكَ كَوْنٌ نَدَّ لَمْ يَكُنْ لَكَ خُفْلٌ زَا (۶۰:۶۲)

”اور یہ اسی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کے پیچھے لگا دیا ہے ان کے لیے جو خدا کے بارے میں جاننا چاہتے ہیں اور خدا کا شہرہ کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔“ (۱)

میک نگر ٹ اور بعض دوسرے فلاسفہ زمان کو غیر حقیقی قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں زمان کی خاصیت تسلسل کے سوا اور کچھ نہیں۔ اقبال اسے عقلی قرار دیتے ہوئے اس سے اتفاق نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں جب ہم باطنی حال اور مستقبل کو زمان کے لازمی اثر و تصور کرتے ہیں تو گویا ہم زمان کو ایک خط مستقیم سمجھتے ہیں جس کا کچھ حصہ تو ہم نے کر کے پیچھے چھوڑ آئے ہیں اور کچھ حصہ ہمارے سامنے موجود ہے جسے طے کرنا ابھی باقی ہے۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ زمان ایک ذمہ جھٹکتی حرکت نہیں بلکہ ایک سکونی اور مطلق شے ہے۔ اقبال اس تصور کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ تصور جو عقل پر دلالت کرتا ہے اور قرآن تعلیم کے معانی ہے:

”اذا لم يكن لغيرك من المعاني زمان فربما عقلك لم يتركه بعد انه باطنى حال اور مستقبل بھی ہوتا ہے۔ حال کے طور پر حکما میں کی صورت ہمارے لیے باطنی کا ایک واقعہ ہے۔ اس کے سامنے کے لیے وہ حال تصور وہ ہم سوچ کے لیے وہ مستقبل کی بات تھی۔ لہذا حکما میں کی صورت کا واقعہ اس طراز کو جاننا ہے جو باطنی حقائق ہیں۔ واضح رہے کہ یہ کل اس طرز سے یہ قائم ہے کہ زمان کی مستقبل تو حیدر عقلی ہے۔ اگر ہم باطنی احوال اور مستقبل کو زمان کے لیے لازم تصور کریں تو ہمیں زمان کی تصور ایک خط مستقیم کی صورت میں نظر آئے گی جس کے کچھ حصوں پر ہم سفر کرتے ہیں اور ابھی کچھ چھوڑ آئے ہیں اور جس کے کچھ حصے اپنے ہیں جن پر ہمیں ابھی سفر کرنا ہے۔ یہ زمان کو بطور ایک ذمہ جھٹکتی شے کے نہیں بلکہ ایسے سادہ مطلق کے طور پر قبول کرنے کے مترادف ہے جس میں نہ احوال نہ باطنی حقیقتیں نہ صورت میں ایک ترتیب سے طے ہوئے ہیں اور وہ اب ایک تسلسل سے ظاہر اور ہے ہیں جس طرح خارج میں موجودہ ظہر کے سامنے قہم کی تسلسل نظر رہی ہوں۔“ (۲)

میک نگر ٹ اور اسی قبیل کے دوسرے فلاسفہ و نظریہ کی جو جو عقل کے قائل ہیں، اقبال یہ جواب دیتے ہیں کہ مستقبل تو ایک کھلے امکان کی صورت رکھتا ہے نہ کہ ایک سکونی، مطلق، ثابت اور یقین والے شے کی۔ مستقبل میں امکانات کی گنجائش ہمیشہ موجود رہتی ہے:

”اذا لم يكن لغيرك من الدليل كالحجاب یہ ہے کہ مستقبل تو عقل ایک کھلے امکان کی صورت میں موجود ہوتا ہے نہ کہ ایک حقیقت کی حیثیت سے قائم نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ اللہ کو جب ہم باطنی حال کے طور پر جان کرتے ہیں تو وہ ایسے طراز کا مجروح ہوتا ہے جس کا کچھ حصہ ہمارا حال ہے۔ جب ایک اللہ خدا اللہ و خدا ہوتا ہے تو وہ عقل اور

تصور شد و تمام اقسام کے ساتھ ایک ایسے حلقہ کو قائم کرتا ہے جو ناقابلِ قبول ہے۔ یہ حلقہ اس شخص سے خارج نہیں ہوتا جو اہل آئہ کو دے دے۔ اس لئے امتیاز کے ساتھ ہونا کہ ان امتیازات کے بارے میں کوئی بھی شخص نہیں تھا اور کوئی علاقہ کسی بھی شخص ہو سکتا ہے اس مسئلے میں کوئی حلقہ قائم نہیں رہا کہ ہم کسی واقعہ کا تصور واضح اور قابلِ ردیوں کے لئے۔ (۱)

اس شخص میں اقبال بقرآن مجید کا حوالہ دیتے ہوئے اپنے موقف کی مزید وضاحت یوں کرتے ہیں:

”اگرچہ یہ میری سوچ کا وہاں ہے کہ وہاں حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے مگر وہاں حقیقی حتمیت نہیں ہے جس کی خصوصیت واضح حال اور مستقبل میں کی جائے۔ وہ خاص احترام ہے، یعنی غیر قرآن کے تحت ہے۔ ایک لکڑی کی دھنکلی چھوٹی تھی۔ وہاں حتمیت وہ خاص احترام ہے جسے قرآن میں قائم کرتا ہے۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت الٰہی ناقابلِ اصلاح و غلطی مرکزی کائنات کی بنیادوں میں قائم کرتی ہے۔ یہی وہ معلوم ہے جس کی بارے میں قرآن کا ارشاد ہے۔“

وَالْأَنْجِلَآءُ أَلْفٌ وَآلُفٌ (۵۲: ۲۲)

ہر ایک صاف صاف اور انسانی کے لئے ہے۔ (۲)

جو یہ سائنسی نظریات بھی، اقبال کے ان خیالات کی تائید کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ لہذا اس طرف سے استدلال اور اقبال شناس ڈاکٹر رضی اللہ عنہ کی مدد لیتے ہیں:

”جو کہ قائم نظریہ اقبال کے ان خیالات کی تائید کرتا ہے۔“ (۳)

ڈاکٹر رضی اللہ عنہ اپنے ایک دوسرے مضمون میں لکھتے ہیں:

”اقبال کو اس وقت طبعاً جو یہ وہاں ہندو کے آگے کاظم نہیں تھا، چنانچہ انہوں نے اس طرف سے (۴) سے ان دیکھوں کو رد کرتا چاہا۔ انگریزی آدمی کے حقوق وہ اہل بھی تھے یہ بھی لکھا۔“ (۵)

انہو پر غور کیا کہ اقبال میں ہے

۱۔ اپنے اس لئے ہے

۲۔ رضی اللہ عنہ کی مدد لیتی، اقبال کا تصور ہندوستان میں مسلمانوں کے تصور ہندوستان میں دوسرے مذاہب میں ۱۲۷

۳۔ اس کا اقبال نے اپنے دور تک کے جو سائنسی امتیازات کا سہارا لے کر دیتے کے تمام خصوصیات کو رد کیا ہے اور اس شخص میں انہوں نے آئینہ خانہ پر لکھا کہ اس کا تصور ہندوستان میں مسلمانوں کے تصور ہندوستان میں دوسرے مذاہب میں ۱۲۷

”ظہور کے لئے اب خدا اپنی حق بنیادوں پر تکیہ کر رہا ہے جس کی بنا پر اس کا اپنے ہاتھ ہوتے رہے ابھی اس کو ٹوٹ پھوٹ گئے ہیں اور حوالہ دے جو سائنسی بارے کی اعتبار کے طور پر ظاہر ہوا تھا اب اس کے خلاف ہو گیا ہے۔ اب یہ بھی انہی امور میں جس کا سبب ناقابلِ اور اس کے لئے بھی ہمارے وہ عقلی مظاہر ہیں جن سے ظہور کا کوئی مشکل ہوتا ہے اور جن کو ہم ظہور کی حیثیت سے جانتے ہیں۔ تاہم ایک اور مظاہر ظہور ہوتا ہے جس کا تعلق ہندو کے تصور کے لئے لکھا ہے جس میں اس کی وہ باتوں نے انسانی فکر کے پسے نظام میں ایک دوسرا نظام کی بنیاد پر قائم کر دی ہیں۔“ مزید تفصیل کے لئے لکھیے۔ جو یہ فکر یا اس میں ہے ۵۹

۵۔ رضی اللہ عنہ کی مدد لیتی، ڈاکٹر اقبال کو مسئلہ ہندوستان میں مسلمانوں کے تصور ہندوستان میں دوسرے مذاہب میں ۱۲۷

اقبال اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اگر ہم اپنے شعور کی تجزیوں اور مشاہدوں کا جائزہ لیں تو ہم تسلسل اور عارضی دوران کہ نہ جس حقیقی دوران کا نہیں گئے۔ اس حقیقی دوران میں تغیر محض مختلف حالاتوں کے قیام کا نام نہیں بلکہ اس کی اصلی صفت تسلسل حقیقی ہوتی ہے:

”استخدام تسلسل کی ظاہریت کے پہلے ایک حقیقی استخدام ہے۔ انا نے مطلق کا وہ وجود استخدام نامی میں ہے جہاں تھیر تبدیل ہوتے ہوئے وہ میں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک تسلسل حقیقی کا عمل ہے۔ اس سے انا نے مطلق کو نہ محسوس ہوتی ہے نہ اسے انا کو آگاہ کرتی ہے اور نہ تھیر اس کی راہ میں روک ٹوک من مکن ہے۔ تھیر کے اس مفہوم میں انا نے مطلق کے ساتھ تھیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو اس سے بغیر حرکت نہ رہا اور وہ جاری ہے مطلق اور مطلق لانے والوں کے۔“ (۱)

اقبال طرے بتاتے ہیں:

”انا نے مطلق حقیقت کی کیفیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں جس کا کائنات سے متعلق نہیں اور واقع ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے۔“ (۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک مستقبل ایک کھلا ہوا امکان ہے۔ اس کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوتا۔ وہ فاسد النہی کی کھیت میں پہلے سے چھٹی زندگی کی حیثیت سے موجود رہتا ہے۔ لیکن ازل سے یہ امکان کے طور پر ہوتا ہے نہ کہ مقررہ نظم حوادث کی حیثیت سے جس کے معنی خود خال ہوں۔ زندگی ظاہر زمانی ہے لیکن حقیقت میں جاودانی ہے۔ تھیر اس سے باہر نہیں۔ اگرچہ زندگی عارضی طور پر فطری قوانین کی اسی طرح پابند ہونے پر مجبور ہے جیسے دوسرے مظاہر لیکن اس کی اندرونی آزادیاں کی کوئی حد نہیں۔

اقبال اپنے انہی خیالات کا اظہار زبان شعریوں کرتے ہیں۔

ضمیرِ زندگانی جاودانی است
 بچشمِ ظاہرِش بینیِ زمانی است
 یہ تقدیرِش مقامِ است و بود است
 نمودِ خلائق و حجابِ ایں نمود است
 چہلی بُدنی چہ گوں است و چہ گوں نیست
 کہ تقدیرِ از قہارِ اہلِ مدوں نیست
 چہ گونم از بچوں و بے بچوں
 مدوں مجبور و مختار اندرون

۲ ہر مخلوق را مجبور گوئی

اسمہ بند قرد و دُور گوئی

وے جاں از دم جاں آفریں است

مجبوری جلوه با غلوت نقیض است

زجر او حدیث در میاں نیست

کہ ہاں ہے قنبریت آزاد ہاں نیست

مخلوق بر جہان کیف و کم رود

ز مجبوری بہ حقاری قدم زد (۱)

اقبال، اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ذاتِ ہادیِ حقانی کی غلطیت، تقدیر سے کامل اور اس کے مقابل ہونے کے قائل ہیں۔

”مثنوی اور اس شعر کے کوثر سے ابھرنے والے متقابل ہیں جسے میں جانتا ہوں کہ اس کو تخلیق نہیں کر سکتا۔ ہذا ہم عملِ تخلیق کو باطن کا ایک عمل سمجھتے ہیں اور کائنات میں ایک ایسی مصنوعہ دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے مبالغہ کی زندگی سے کوئی مصنوعہائی تعلق نہیں اور مبالغہ اس سے قطعاً جس ایک حاشائی کا ہے۔ وہ تمام ہے مثنوی کا ہی ماحول، جو تصورِ تخلیق کے بارے میں اظہار ہے، وہ اسی مثنوی زمین کی محدود سوچ کی پیروی اور ہیں۔ اس نقطہ نظر کے مطابق کائنات خدا کی زندگی کا محض ایک حادثہ ہے اور ممکن ہے کہ یہ حادثہ، زمانہ ۱۱۱۵ تا ۱۱۱۷ء کیانی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی خیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی تھن مکان موجود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مثنوی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی باطن اور کوئی باہر ہو۔ کائنات کو ایسی طریق حقیقت تصور نہیں کیا جاسکتا جو خدا کے مقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطہ نظر اور دنیا کو دیکھنا ایک نیا نیا میں بدل دیتا ہے جو مثنوی مکان کی دستوں میں ایک دوسرے کے با متقابل ج سے ہوں۔ ہم اگلے ازمیہ کے نیچے ہیں کہ زمین و مکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ خالقِ حقانی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیاتِ خداوندی کی تجسیم کے حلقے ہیں“ (۲)

علامہ اقبال، اشعار کے نظریہ جو ابھرا اور نظریہ تخلیق سے جڑواہی اختلافات کے باوجود ان کے ایسے پہلوؤں کے معترف ہیں جو اسے ہادی کی تخلیقِ غلطیت، مسلسل عملِ تخلیق، قدرتِ مطلقہ اور مطلقہ کے طرف اشارہ کرتے ہیں:

”ہم یہاں ایک سوال پیش کرتے ہیں، جس کا جواب آگے سے ملے گا۔ پہلے یہ ضروری ہے۔ خدا کی تخلیقِ غلطیت سے کارِ تخلیق کس طرح اور کب نہ رہتا ہے؟ غلطیات کے سب سے زیادہ قدامت پسند اور جاہل حملِ کتب، مہرِ مراد

اس امر سے ہے کہ انھیں یہ ہے کہ انھیں اپنی ذات کی کائنات پر مبنی ہو رہی ہے۔ اور ان کے اس نظریے کی بنیاد قرآن مجید کی یہ بات دکھائی دیتی ہے:

”انہیں نفسی رانہ ملے گا تو آجنا کون انہا بقدر نظام (۱۰۰)“

انہی کوئی رائے نہیں جس کے خلاف ہمارے پاس نہ ہوں جو جتنی ہم بڑا کر رہے ہیں وہ ایک مغربہ معلوم مقدار میں ہوتی ہے۔

اسلام میں تصور جو ہریت کا نشانہ پانا واسطہ کے ساتھ وجہ کا نکت کے خیال کے خلاف پہلی اہم عقلی بات کا اشارہ ہے۔ (۱۱)

”شمس کی کتب کے طریق کے مطابق دیا جانے والی ذرات سے بنائی گئی ہے جنہیں وہ جو کہتے ہیں یعنی لا تعداد ہونے پر سب کو سب سے اہم جو حیرت انگیز قائل تھیں۔ یہ کہہ کر ان کا عقلی عقیدہ ہے جو ان کی تعداد بتا رہی نہیں ہو سکتی۔ ہر لمحے ہر امر اور جو شے آ رہے ہیں اور ان کا نکت مسلسل وسعت پذیر ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید کا ارشاد ہے:

”یٰٰرَبِّ الْعَالَمِیْنَ عَظِیْمًا (۳۵۱)“

”وہ اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔ (۲)“

”سیرا خیال ہے کہ تخلیق مسلسل کے تصور کی رو سے نئے قائم کرنے کی طرف اس امر واجب ہے پہلے نتیجے میں کسی قدر کمال ہو رہا ہے۔ میں قائل رہی ہوں کہ چنانچہ اس کی سب سے بڑی بات قرآن کی اور انسانی کائنات کے مکمل طور پر مبنی ہے۔ نئے اضافہ کے نظریے تخلیق کو اس کی تمام تر کمزوریوں کے باوجود ایک سنجیدہ شکل تصور کرتا ہوں جس کی بنیاد وحییت عظمیٰ قدرت ہے اور جو اس کا نکت کے واسطے نظریے کی نسبت قرآن کی رو سے گناہ دار ہے۔ (۳)“

اس طرح اقبال ذات باری تعالیٰ کی محبوبہ کاملہ اور قدوسہ مطلقہ پر کامل یقین رکھتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ اس حقیقت کے بھی قائل ہیں کہ انسان جس میں خودی اپنے مرتبہ کمال کو پہنچی ہوئی ہے، خدا کی تخلیق قوت میں شریک ہے۔ دیگر مخلوقات کی نسبت وہ اپنے خالق کی تخلیق زندگی میں شعوری طور پر حصہ لینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مگر اس کے لیے خودی کی وسیع و جمیل اور احکام ضروری ہے۔

خودی کو کر بلند اتا کہ ہر قسم سے پہلے

خدا بندے سے طوطی جیسے بنا میری رضا کیا ہے (۴)

طاسا اقبال خطبہ سوم میں فرماتے ہیں:

”اسلام عقلی دین ہے جو اپنی حقیقت کا بڑا راستہ شعور رکھتا ہے۔ عقل ہونے کے درجات خودی کے احساس کے

۱۔ لکھنؤ، مکتبہ اشاعت اقبال، ص ۷۷

۲۔ ایضاً ص ۷۷

۳۔ ایضاً ص ۷۷

۴۔ کلیات اقبال، اردو ص ۳۸۳

درجات کے ساتھ چل جاتے ہیں۔ خدوی کی مہیت اُنکی ہے کہ بارہوا اس امر کے کہ اس میں دوسری خودیوں کے درجہ عمل پائی کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے یا پل مہیت میں سرخرو ہوتی ہے اور اعتراف یہ کہ ایک ایچ ذاتی نظام میں ہے جس میں سے اپنے طور پر دیگر تمام ذاتوں کو خارج کر دیتی ہے۔ خدوی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ انسان جس میں خودی اپنی ابتدائی صلاحیت تک پہنچتی ہے خدا کی قدرت خلاقہ میں ایک مستقل مقام رکھتا ہے اور اس طرح وہ حقیقت کے اس اعلیٰ درجے کا حامل ہے جس کے ارادہ کی اشیا کو قیوب نہیں۔ خدا کی تمام مخلوقات میں صرف انسان ہی ہے جو اپنے جانے والے کی حیات خلاقہ میں شعوری طور پر حصہ لے سکتا ہے۔ ایک بہتر دنیا کے تصور کی صلاحیت کے ساتھ جو اسے دیہیت کی نگہ سے اور اس صلاحیت کے ساتھ کہ وہ موجود کو مطلوب میں بدل سکتا ہے اس کی خدوی اعتراف یہ کہ اس طرف سے خدا اور نیکی کی حاصل کرنے کے لیے اس باحوالی سے پرہیز مستعد کرنا چاہتی ہے جس میں اسے بے رحمتہ دے کے لیے کام کرنے کی مہلت دی گئی۔" (۱)

مگر انسان کو یہ آزادی اور اختیار اللہ نے اپنی مرضی سے دیا ہے۔ یہ اختیار اللہ ہی کی طرف سے عطا کر دیا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اللہ کی ذاتی آزادی اور خود مختاری محدود ہو جاتی ہے کیونکہ اللہ خود انسانوں کو یہ نعمت عطا کرتا ہے تاکہ وہ بخوبی انشور و فناء اور جہنم کے مراحل طے کر سکیں۔

ہاتھ ہے اللہ کا بدلا مومن کا ہاتھ

غالب و کار آفریں، کارکنان، کارساز (۲)

اس طرح اللہ تعالیٰ محدود نفس یا ذاتوں کو اپنی زندگی قدرت اور آزادی میں اپنے ساتھ شامل کر لیتا ہے: "کیا تو یہ ہے کہ قضا و قدر کے تمام قوانین انسانیت کا خلق خالصتاً ظہریاتی مباحث سے ہے جس میں امداد سے مشاہدے میں آئے ہائی اس زندگی پر جاری ظہری نہیں جو از خود عمل کی استعداد رکھتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان ذاتوں کے تصور سے جو از خود کامل اور عین افعال کی حامل ہیں جن کا پیش از وقت فیصلہ ممکن نہیں یہ مکمل ذات کی آزادی پر ایک حد قائم ہو جاتی ہے۔ مگر اس پر یہ حد کوئی باہر سے نہ لگائی ہوتی بلکہ یہ خود اس کی تحقیقی آزادی سے پیدا ہوتی ہے جس کی بنیاد وہ محدود ذاتوں کو کسی بات کا اکل ہوتی ہے کہ اس کی زندگی کو خدا اور آزادی میں حصہ لے سکیں۔" (۳)

اتصال و امتداد ہستی کی مشن جو کاملہ اور قدرہ مطلق کے قائل ہیں، مگر وہ ضمیر نفس کے قائل نہیں اور یوں مطلقہ کو حتمین، مقرر اور اعلیٰ نہیں سمجھتے۔ ان کے یہ خیالات، امتداد ہستی کے آزاد تحقیقی ارادے یا تحقیقی فعلیت اور تصور زمانہ سے منسلک ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں:

"سوال یہ ہے کہ انسانی اختیار اور امتداد واجب کے خدای مطلق میں کی طرح اتنا فانی ہونا چاہیے۔ اس دشواری کو اقبال نے زمانہ کے حسی تصور سے دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے زمانہ کی حقیقت کا اور ایک اور حیات کا تصور

۱۔ تجرید گریات، ص ۱۳۸

۲۔ کلیات اقبال، اردو، ص ۳۳۳

۳۔ تجرید گریات، ص ۱۳۸، ص ۱۳۹

زمان میں ایک مسلسل حرکت کے طور پر کہا ہے۔ زمان ایک مسلسل حرکت ہے۔ انسانی زندگی اور تاریخ کا راستہ پہلے سے طاقط اور مقرر نہیں ہے۔ زمان ایک قیاسی تصور ہے اور دوسرے وہ ایک زمان ہے جو زندگی کسی مقصد و سمت کی طرف آگے بڑھنے میں مظاہر کرتی ہے۔ جو ابھی تکمیل پذیر نہیں ہوا۔ یہ ایک غلطی ہے جس میں زندگی کی قدر یہی تجربہ کی جارہی ہے اس کی اصل کا ہر سبب تن کرتی ہیں۔ زمانہ وجود و عجب کی دو سمت ہے جس میں انسانی حیات کی تکمیل ہوتی ہے۔ زمانے کو قدر میں کی روشنی میں دیکھتے کا نام تاریخ ہے۔ (۱)

اقبالؒ "بالہ جبریل" میں فرماتے ہیں:

سلسلہ روز و شب نقشِ کبرِ حادثات

سلسلہ روز و شب اصلِ حیات و ممات

سلسلہ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ

جس سے بنائی ہے ذات اپنی تباہ صفات

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا

ایک زمانے کی مد جس میں زندان ہے خدات (۲)

اقبالؒ نے "جاوید نامہ" میں زمان کے فرشتے "روزان" کی زبانی حیات و تقدیر کے سربراہوں کو کولے ہیں۔

است بر تقدیر یا تقدیر من

باقی و صامت ہمہ تجلی من

فہم اندر شایخِ بی ہالہ دمن

نرنگ اندر آشیانِ نالہ دمن

دانش از پرداز من گرد و نہال

ہر فراق از فیض من گرد و دھال

ہم حجابے ہم خطا ہے آدم

تھنہ سازم تا شرابے آدم

من حیاتم، من مقام، من نشور

من حساب و دوزخ و فردوس و حور

آدم و المرشد و ہر من است

عالم بخش روزہ فروید من است
 ہر کلمے کو شریعت کی جگہ پر
 اتم ہر چیز کے کہی جتنی قسم
 در طبع من اسیر است این جہاں
 از دم ہر لفظ اسیر است این جہاں
 لی مع اللہ ہر کہ او را دل نیست
 آں ہواں مروے طبع من بگشت
 کہ تو غواہی من ہاشم در میاں

لی بیع اللہ باز خواں از صیغہ ہاں (۱)

اقبال، کائنات کو تحلیل شدہ و مجدد اور طبعیں مستقل والی کائنات سمجھتے ہیں اور دینی تاریخ کو طے شدہ واقعات کا ایک پہلے سے کھینچا ہوا انداز تعلیم کرتے ہیں۔ اقبال طیفز عبدالحکیم:

”طہارے کے نزدیک خدا کے علم کو خدا کی سے سزا کرنا اور ست نہیں، خدا عالم مستقل سے زیادہ خدا کی تخلیق ہے۔ خدا کی قدرت کو کچھ بھی میں مستقل کے بڑے بڑے عالم طہر ہیں، لیکن میں خدا تعالیٰ کے ساتھ خدا کے تصور کے سامنے نہیں دھرتے۔“ (۲)

اس لیے اقبال، جمال الدین و والی اور پرویز میرزا کی صورتوں میں اللہ کی سے اتفاق نہیں کرتے کیونکہ اس سے ذات باری کی تخلیقی فعالیت کے تصور کا خاتمہ ہو جاتا ہے:

”جمال الدین و والی اور پرویز میرزا نے خدا کے علم کے بارے میں یہی تصور پیش کیا ہے۔ اس میں کوئی کچھ مضمر ضرور موجود ہے مگر اس سے ایک مکمل طے شدہ و مجدد، جس میں مستقل والی کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں حسین، افسانہ کا نظم کا قائل ہو جوں سے جہاں میں نے نظم پہلی کی طرح خدا کی تخلیق فعالیت کی سزا کو ہیبت کے لیے حسین کر دیا ہے۔ درحقیقت علم اللہ کو اللہ کی قسم کی بددلی قرار دینا آج کی حالت سے لڑنے کی طبیعت کے اس ساتھ خدا کی طرح ہے جس میں پھر ہر ملکہ و حرکت کی وحدت موجود ہے یا جیسا کہ آئینہ ہے خدا تعالیٰ کی طرف پر جڑوں کی پہلے سے تشکیل شدہ تحصیل متکس کرتا ہے جن کا انکاس تقاضی شعور میں صرف لگوں میں ملتا ہے۔“ (۳)

اقبال کا کہنا ہے کہ مستقل کو اگر پہلے ہی سے مقدور و مقرر سمجھ لیا جائے تو خدا کی حیثیت بے معنی ہو جاتی ہے اور وہ نہ

۱۔ لکھنؤ، انجمن ترقی دینی، ۱۹۳۳ء۔ ۲۱۳

۲۔ عبدالحکیم طیفز، تجرید طلیحات اقبال، ص ۲۷

۳۔ تجرید و فکر، ص ۱۹۸۔ ۱۹۹

خلاق رہتا ہے اور نہ افعال، رائے یہ، لہذا اقبال، مستقبل کی کو ایک کھلا امکان دیتے ہیں:

”ظہن انہی کی تعمیر لازمی طور پر ایک اندر، عقلی عمل کی حیثیت سے ہوتی چاہیے جس سے اپنے طور پر سوچو نظر آنے والی اشیاء ناموسیاتی طور پر وابستہ ہیں بلاشبہ خدا کے ظہن کو ایک عقل سے منظر کرنے والا آئندہ تصور کرنے سے ہم عقل کے افکار کے بارے میں خدا کے پہلے سے موجود علم کو محفوظ رکھتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم ایسا خدا کی آزادی کی قیمت پر ہی کرنا چاہیں گے۔ خدا کی حیات عقل کے ناموسیاتی عمل میں عقل کی لازمی طور پر پہلے سے موجود رہتا ہے مگر اس کی موجودگی ایک عقلی طور پر گئے ہر جہ سے اور ہمیں نظام واقعات کی جانے ایک کھلے امکان کے سے طور پر ہوتی ہے۔“ (۱)

اقبال نے اپنے اسی تصور پر تصور کے بدلے، رہنے کی بنیاد استوار کی ہے۔ یہ دلچسپ و انکشافی صوری شکل گشتی ہیں:

”اقبال کے نزدیک تصور انہی وقت کی طرح ہے جس میں وہ تصور اس کا تہ سطر ہیں اور جن کا تصور عقل میں رہتا رہے گا۔ اقبال ممکن اور غے شدہ تصور کے کا کل نہ تھے ان کے نزدیک انسان ایک تصور جس کو تہ ہے وہ مذہبی تصور نہیں، وہ ان کا نام انہی کا پابند ضرور ہے مگر خدا نے اسی آزادی کی فکر پر رہے گی ہے۔“ (۲)

اقبال کے خیال میں انسانی طوری اور تصور میں بڑا مگر عقل ہے۔ اگر انسان اپنی خودی کو پہچان لے اور اس میں انقلاب پیدا کر لے تو وہ یہ چار سو بدلے پر قادر ہو سکتا ہے وہ اپنی طوری کو مضبوط کر کے اگر اپنی اندرونی صلاحیتیں اُجاگر کرنے میں کامیاب ہو جائے تو وہ اپنی فکر کا مالک بن سکتا ہے بلکہ اس کی نگاہ سے دوسروں کی فکر پر بھی بد گئی نکلتی ہیں۔ انسان کی یہی وہ منزل ہے، جہاں وہ مرد و مومن کہلاتا ہے۔ (۳) اس منزل پر راستہ باری تعالیٰ، خود انسان کی فکر پر گھستے سے پہلے، اُس سے پر ہمتی ہے کہ قاتحیری رضا کیا ہے۔ اس مقام پر انسانی فکر، قدر پر انہی بن جاتی ہے اور بندے کا ہاتھ اٹھکا ہاتھ بند بن جاتا ہے۔ اقبال اپنے خطابِ اول میں لڑتے ہیں:

”انسان میں یہ صلاحیت دو چیزیں ہیں کہ وہ اپنے گرد پہنچیں جس قدر کرنے والی چیزیں ان کی صورت اور ہی صورت وے سکتا ہے۔ اور جہاں اسے دکھانے کا سامنا ہوتا ہے یہ تہ حاصل ہے کہ وہ اپنی اسٹی کے اندرون میں تو وہ بڑی دنیا

۱۔ ترجمہ و تفسیر اقبال، ص ۹۸-۹۹

2. AnneMarie Schenkel, Gabriel's Wing, Lahore, Iqbal Academy, 2000, P-308

محمد، رانی، ڈاکٹر، حرم، علی، جیل، لاہور، گلپ، پبلشرز، ۱۹۸۵ء، ص ۲۵۵

۳۔ اقبال کے ”فکر پر خودی“ اور ”تصور و مومن“ کی تفصیل کے لیے دیکھیے

کتب اقبال، لاہور، انکشاف، طبع ۱۹۷۱ء

نقوش اقبال، لاہور، انکشاف، طبع ۱۹۷۱ء

قلب اقبال، لاہور، مہدی، طبع ۱۹۷۱ء

اسلامی تصوف، لاہور، اقبال، لاہور، مہدی، طبع ۱۹۷۱ء

اقبال کا مومن سربہ، لاہور، مہدی، طبع ۱۹۷۱ء

ہمارے یہاں اس کے لیے یہ بات درست اور قریب کے سرشتے ہو رہی ہیں۔ کتاب کی پتی سے بھی ناک تر اس وجود کی زندگی مصائب سے بھری چلی ہے۔ اس کے باوجود بھی عقلیت کی کوئی صورت روح انسانی سے زیادہ طاقت، خیال، افروز اور حسیں نکلتی ہیں، چنانچہ انسان خود ان جسم کے مطابق اپنی اصل میں ایک عقلی غایت ہے ایک اور جگہ، کامل روح ہے جس کا مصوری سزا ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف جاری رہتا ہے:

”لو اقسام الخلق بنو ذرائع و ذرائع بنو ذرائع و ذرائع بنو ذرائع و ذرائع بنو ذرائع و ذرائع بنو ذرائع (۱۰-۱۱-۱۲)“

”میں میں قسم کھاتا ہوں خلق کی، اور ذات کی اور جن کو وہ سمجھتے ہوئے ہے، اور چاند کی وہ وہ کامل بھی جائے۔“
”تھیں لا بد رہا کہ یہ بندہ بندہ چاہا ہے۔“

”انسان کے اندر یہ صفت ہے کہ وہ اپنے ارد گرد پھیلی ہوئی کائنات کی مہر کی باتیں میں شریک ہو اور کائنات کی قوتوں سے مطابقت یا انکسار میں خود کو محسوس کرے۔ اس کے بعد اس کا خیال اور کائنات کا حقدور بن جائے۔ اگر انسان اس کام کے آقا بن کر جائے تو اس کا ہونا اور کائنات کے اس عمل میں خدا بھی اس کے ساتھ ہے۔“

”ان الخلق بنو ذرائع و ذرائع بنو ذرائع و ذرائع بنو ذرائع و ذرائع بنو ذرائع (۱۳-۱۴)“

”یہ ایک اللہ تعالیٰ نہیں بلکہ ایک قوم کی حالت کو کہ وہ ایک خدا بن جائے آپ میں جو لی ہیں انہیں کرتے۔“ (۱۵)

اس طرح اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے ہمارے کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ خود اپنی فکر بن جائے۔ وہ انسان کو پرامیج را مروج دیا ہے کہ انسان اپنی خودی کو پیدا کر لے اور عمل انجام کے ذریعے اپنی رضا کا لفظ کی رضا بن جائے۔

تو اسے وہاں میں طوقاں کیوں نہیں ہے

خودی میری سلسل کیوں نہیں ہے

مہر ہے شکوہ فکر بزدلی

تو خود فکر بزدلی کیوں نہیں ہے (۱۶)

اقبال کہتے ہیں کہ خودی کی قوتوں اور طاقتوں کو ترقی کا پرامیج را مروج دینے سے خودی فکر بزدلی بن جائے۔

اس طرح اقبال فکر نفس کی بجائے انسانی اختیار کے قائل ہیں جو اسے اللہ نے تفویض کیا ہے۔ جو اسے اللہ نے تفویض کیا ہے۔ پر دھیرہ مقرر کیے ہیں:

”انفصیت کی امدادی قیصر یا اختیار فکر کا مضمون حضرت علامہ کے کلام میں بار بار ملے گا کہ اسے اور اسرار خودی کی

حوال سے لے کر ہر جگہ اور اسے تیسرے حصے کے حوالہ سے ہے۔ کلام کے بالکل آخری حصے تک اس حصے میں ضعف

نہ آیا، الا اس کے اثبات میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ فکر کے انتخاب کا یہ مضمون اسرار خودی کے ابتدائی صفحات ہی میں

طور دکھانے لگے کہا تھا۔ (۱)

اقبال نے اپنی نظم "نثر" میں اسی موقف کی تردید کی ہے۔ اس نظم میں انھوں نے انھیں اور خدا کا تعلق لکھا ہے۔ انھیں کہتا ہے کہ میں نے آدم کو سجدہ اس لیے نہیں کیا کہ یہی عقیدہ انہی تھی:

اے خدائے کج نکاح مجھ کو نہ تھا آدم سے میر

آہ وہ زمانی نزدیک و دور و دیر و نڈر

حرف اظہار تیرے سامنے فکری نہ تھا

ہاں مگر جبری طبیعت میں نہ تھا میرا سجدہ (۲)

اس پر خدا فرشتوں کو یہاں مخاطب کرتا ہے۔

پس حق فطرت نے سکھائی ہے یہ جب اسے

کہتا ہے جبری طبیعت میں نہ تھا میرا سجدہ

دے دیا ہے اپنی آزادی کو مجھری کا نام

عالم اپنے غلط سوزاں کو خود کہتا ہے دور (۳)

"چاند نامہ" میں اقبال نے تقدیر کے اسرار کو نہایت دقیقہ نگاہ سے واضح کیا ہے۔ جس سے اقبال کے فکر پر جبر و تقدیر روشنی پڑتی ہے۔

گرد یک تقدیر غری گرد بگرد

خواہ از حق حکم تقدیر دگر

تو اگر تقدیر تو خواہی دہا است

زانکہ تقدیر اسے حق لا ایتھا است

ارشیان تھو خودی در ہاتھ

کلی تقدیر را تھو

دگر بار کش مجھ نے ضمیر است

تو اگر دگر شوی تو دگر است

خاک شو نذر ہوا سار و ترا

سنگ شو پریشہ اعداد و ترا

جنس؟ امتداد کی تقدیر تست

غلزنی؟ پائیدگی تقدیر تست (۱)

اقبالؒ ”ہادیہ نامہ“ ہی میں علاج کی نذرانی جبر و قدر کا فلسفہ یوں بیان کرتے ہیں:

جبر و دہن مرد صاحب امت است

جبر مردان از کمال قوت است

کار مردان است تسلیم و رضا

برضیقان راست تاج این قہ

عزم او غلاتی تقدیر حق است

روز بجا جبر او جبر حق است (۲)

اردو ادب قاری کے دیگر کئی اشعار میں اقبالؒ نے جبر و قدر اور تقدیر کے حوالے سے انہی خیالات کا اعادہ کیا ہے:

باساطہ کے لیے آگ ہے تقدیر تری

تو سسلاں ہو تو تھوہ ہے تدبیر تری (۳)

کافر ہے تو ہے تابع تقدیر سسلاں

مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیر الٰہی (۴)

در اطاعت کوش اے عظمت شعار

ی شود از جبر پیدا اختیار (۵)

۱۔ کیا ہے اقبالؒ قاری میں ۱۹۷۱ء

۲۔ اپنی آواز ۹-۱۰-۱۱ء

۳۔ کیا ہے اقبالؒ اردو میں ۲۳ء

۴۔ اپنی آواز ۲۷ء

۵۔ کیا ہے اقبالؒ قاری میں ۲۸ء

کوئی اعزاز کر سکتا ہے اس کے زور بازو کا
 (۱) کام مرد سوسن سے دل چاہتی ہیں تقدیر ہی

تو یہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا اعزاز
 (۲) قصی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر

نہ عظام تو اس مہکتی نہ بجور
 (۳) کہ خاک دعوہ ام در انکسار

ترے عظام کو انجم شمس کیا جانے
 (۴) کہ خاک دعوہ ہے تو تابع سحر نہیں

تا جہ جہان نہ پہنچی ترے آگے
 (۵) وہ عالم بجور ہے تو عالم آزاد

سوچتے بہ بر کردی و بے ذوقی عیسیٰ
 آں گونہ عیسیٰ کہ نہ جانے نہ رسیدی
 در انجمن شوق عیسیٰ درگاہ سوز
 گلچشم جم و دارا سر رہے نہ فرو شد
 ای کوہ گراں است بکا ہے نہ فرو شد

۱۔ گیلانی اقبال اردو، ص ۳۰۱

۲۔ ایضاً، ص ۵۳۹

۳۔ گیلانی اقبال اردو، ص ۳۱۵

۴۔ گیلانی اقبال اردو، ص ۳۲۶

۵۔ ایضاً، ص ۵۹۵

ہاغون دل خویش خریدن دگر آموز
 پالیدی و تقدیر ہواست کہ بود است
 آں حلقہٴ ذخیر ہواست کہ بود است

(۱) نوید منور ہمارے کشمیر دگر آموز

نقش حق داری جہاں تجھے تست
 ہم حلقاں تقدیر کا تذکرہ تست (۲)

میرا زمانہ، تاثیر میری
 تہاں! نہیں یہ تاثیر افلاک
 ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے
 جس نے جیسے ہیں تقدیر کے چاک (۳)

چائے خود مزینِ دلگیریِ تقدیر
 جو اہی گنبدِ گرداں رہے بہت
 اگر ہمارے عمری تجھ و درباب
 کہ چو پاراگنی، جولا کیجے بہت (۴)

اک آن میں سو ہار بدل جاتی ہے تقدیر
 ہے اس کا مقصد ابھی تا غرض ابھی خورشید
 تقدیر کے پابندِ حاسات و بھادات
 مومن نظرِ احکامِ الہی کا ہے پابند (۵)

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی میں ۱۹۷۲ء ۱۹۷۳ء

۲۔ پینا میں ۱۹۷۱ء

۳۔ کلیاتِ اقبال اردو میں ۱۹۷۵ء

۴۔ کلیاتِ اقبال فارسی میں ۱۹۷۲ء

۵۔ کلیاتِ اقبال اردو میں ۱۹۷۸ء

بلند ہال چٹانم کہ بر صبح بریں
 ہزار بار مرا نوریاں کھیں کردہ
 فردوس آدم حاکم بازارہ کار بیاست
 سہ سجدہ کندہ آنچہ خوش ازین کردہ (۱)

ترابی سرزشت آپ اپنے قلم سے کہ
 خالی رنگی ہے غصہ حق نے قری جبین (۲)

تقدیر ہے اک نام مکافات عمل کا
 دیتے ہیں یہ پیغام خدا بپا حال (۳)

خوش آئینہ مکافات عمل مجدد گزار
 دانکہ خیزد عمل دوزخ و اعراف و عیشت (۴)

اس طرح اقبال، جبر میں اختیار کے قائل ہیں۔ یہ سچ ہے کہ بغیر حکم الہی کے زمین کا کوئی ذرہ حرکت نہیں کرتا اور
 درستہ کا کوئی پتہ اہل نہیں سکنا لیکن اس کے ساتھ اقبال کا خیال ہے کہ انسان کی تقدیر میں یہ گھسا جپکا ہے کہ وہ اپنے عمل سے
 اپنی تقدیر بدل لے اور اس مقام بلند پر جھکن ہو جائے جہاں کائنات اس کے اشاروں پر رقص کرتے گئے۔ بقول ڈاکٹر
 یوسف مصیبن خان:

”اقبال کا خیال ہے کہ انسان کے لیے یہ حقہ دو چپکا ہے کہ وہ اپنے کردار میں کی کائنات کی تقدیر کی پھیل کرے۔ یہی
 وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے آپ کو مطابقت دیتا ہے اور یہی ان کو بچا دیتی ہے کہ وہ اپنے خدا کے مطابق ڈھلتا
 ہے۔ اس تواریخی تجربے کے عمل میں خدا اس کا شریک کار ہوتا ہے۔ بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔ (۵)

۱۔ کلیات اقبال فارسی میں ۱۹۷۹ء

۲۔ کلیات اقبال اردو میں ۱۹۷۹ء

۳۔ کلیات اقبال فارسی میں ۱۹۷۰ء

۴۔ کلیات اقبال اردو میں ۱۹۷۹ء

۵۔ یوسف مصیبن خان، ڈاکٹر، دہلی، اقبال، ص ۴۵

لیکن اقبال کے اس تصور بقدر کا یہ دھار گز نہیں کہ انسان جملہ حدود و محدود سے آزاد ہو گیا ہے۔ (۱) اور انسان کو بے قید آزادی مل گئی ہے۔ وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ وہ اپنی تقدیر کا یہ یا لگ ہے۔ وہ مکمل طور پر خود مختار ہے۔ ظاہر ہے یہ عقائد اسلامی عقیدہ توحید کے صریح خلاف ہیں۔ اقبال سے ایسے عقائد کی توقع نہیں کی جاسکتی مگر بعض اہل علم حضرات اقبال کے نظریہ جبر و قدر سے ایسی غلط فہمیوں میں مبتلا ہوئے ہیں مثلاً مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں:

”کب ملاحظہ فرمائیے وہ حضے جسے ہم شکر کہتے ہیں۔ یہ وہ حضے ہے جو جبر و قدر اور تقدیر کی اصل بحث سے متعلق ہے، اس بحث میں علامہ نے بڑی قوت سے یہ بات کیا ہے کہ انسان خود مختار اور اپنے فکر و عمل میں آزاد ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ سچی اسلامی عقل نظر بھی ہے کہ انسان مجبور بھی ہے، علامہ نے اس پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے۔ ہر دے خلیے میں صرف ایک جگہ اس کی طرف پکارا اشارہ کرتے ہیں اور گزر جاتے ہیں۔ لیکن یہ اشارہ بالکل ناکافی ہے نہ اس کی انجمن اس سے دور نہیں ہوتی، چونکہ انسانی فکر و عمل کے لیے یہ مسئلہ بنیادی اور بنیاد ہے ہم سے“۔ (۲)

خلیفہ مہدائے حکیم بھی اس غلط فہمی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ایک جگہ لے کہا ہے کہ اقبال نے عبارت انہی کے ہر دے میں خزان کو کھل دیا ہے۔ اس خطبہ میں اقبال نے جوش میرا کر ایسے اشارہ لکھے ہیں جہاں انسانیت اور انویسٹ کے ڈاٹے ملے ہوئے معلوم ہوتے ہیں

از قم نو نیر و اندر کوئی

مردہ چاہا چوں صورت در جہن

ذات او تو ہے ذات عالم است

از جلال او نہایت عالم است

جلو ما نیر و اندر کوئی

مرد تعلیم آمارا پہلے از“ (۳)

خلیفہ مہدائے حکیم نے طبعی ان غلط فہمیوں کا شرابی جواب دی ہے:

”میرے اشارے سے سمجھانے کی ضرورت نہیں۔ قرآن کریم میں ایسے اشارے موجود ہیں کہ جبر و قدرت میں کامل اور خدا کی ذات کو اپنی ذات میں سمو کر، جبر و قدرت کو اس کے اس فعل میں اور خدا کے فعل میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ (نارایت) کی آیت کے علاوہ بھی اور ان آیات اس نظریہ کے ثبوت میں قرآنی کی جانتی ہیں۔ اس کے علاوہ قدیم

۱۔ ابن عربی اصل، مضمون، ج ۱، ص ۲۸

۲۔ سعید احمد اکبر آبادی، مولانا، ص ۱۲۱، ج ۱، ص ۲۲

۳۔ مہدائے حکیم، خلیفہ، ص ۲۲

اسلامی تعلیم کے مطابق انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ اخلاقی امور اپنے اندر پیدا کرنے کی سعی جمیع کرے۔ اخلاقی امور،

مقامات اور ہی ہیں اور مضافہ کائنات سے جدا نہیں کر سکتے۔" (۱)

اقبال کے مطابق، انسان کو اپنی اور کائنات کی تقدیر بدلنے کا اختیار آپ ہی آپ نہیں مل جاتا بلکہ معیت الہی سے ملتا ہے اور اس کے لیے انسان کو اخلاقی اور فاضل نفس کے چاہن جو قسم میں ڈالنے والے مراحل طے کرنے چاہئے ہیں اور اللہ کی رضا حاصل کرنی چاہتی ہے پھر کہیں چاکر بندے کا ہاتھ لٹکے کا ہاتھ بنتا ہے۔ خلیفہ مہدائے عالم اس کی وضاحت چاہتے ہیں:

"اسلامی اور وحایت کی تعلیم کے بعد اقبال نے تربیت انسانی کے نئے مراحل بیان کیے ہیں۔ پیدائش اور مضافہ سے تعلق ہے۔ تعلق ہے کہ اقبال کی انسانی اور دوسری نہیں ہے۔ تحریراتی کے لیے پہلے علم برداری کی عقلی مسلم ہے۔ جس نے خود اخلاقی کی عقلی زندگی اور دوسروں سے اخلاقی تعلق کرنے کا بھی حق نہیں رکھتا۔ انسان کو خدا کا اختیار وادی کی عقلی کرنا چاہتا ہے تاکہ وہ فطرت کے بحر سے نکل کر اپنے اختیار سے فطرت کو ملے اور خدا طلب کیا سکے۔ اصل مقصد اخلاقی کا اختیار دینا ہے۔ دوسرے الفاظ میں چاہیے کہ جسے ہیں کہ خدا کا اختیار میں بدلنا ہے۔ ایک طرف کا قول ہے کہ میں اختیار اس نے ملایا ہے کہ میں اپنے اختیار کو خدا کے اختیار کا ہم کنار کر کے بحر اختیار کا اقتدار کو کر رہی۔ فرمان نہ پری کسی فکر کی نہیں، بلکہ اپنی فطرت کے نسب الہی کی ہے۔" (۲)

اسی مضمون کو اقبال اپنے ایک شعر میں بیان کرتے ہیں۔

وہ اخلاقیات کو مل اسے فطرت شعار

ی شود از بحر پیدا او اختیار (۳)

خلیفہ مہدائے عالم حریہ لکھتے ہیں۔

"جب انسان اپنے اختیار سے اپنی صورت کو عظیم کر چکا ہے تو وہ ایک مطلقہ میں کے ماتحت مل کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر اس میں ایک اختیاری بحر پیدا ہوا ہے۔ اپنی تمام کائنات میں آئینہ قائم ہے، لیکن اس میں اللہ کے سرگردانی کی کوئی طاقت و امتلا نہیں۔ بحال مرد اعجاب

گر چراغ لک کردی سر بر عطر فرات نہ

در گونے زمیں باشی دقت خم چنگاں ش

اس طرح خلیفہ مہدائے عالم کی فوج میں اضافہ ہوتا ہے۔ خواہمیں کے لہجے سے نکاتے رہتے ہیں اور جسم کی تو میں منتظر ہوا ہوا ہے۔ اور کسی ایک سرگردان کو مرگزار کرنے سے کرلوں میں جو حدت پیدا ہو چکی ہے۔ جس میں فوج اور

عورت سے گمراہ رہتا ہے۔“ (۱)

اس طرح، اقبال کے تصور جبر و قدر کے مطابق، انسان کو اختیار، صرف اور صرف اٹھایا، الٹی اور علیحدگی کے ذریعے ممکن بنایا گیا اور معیوب ایذا دہی سے حاصل ہوتا ہے۔ اقبال کا یہ تصور دراصل اُن کے تصور خودی سے وابستہ ہے اور اقبال خلیل مود اللہ کہیں:

”اقبال کے پاس خودی کا تصور حقیقت قرآن کریم کے جہت الہی کے تصور کا آئینہ ہے۔ خدا کی دولت و امتیازی قوتوں کا سرچشمہ ہے۔ خدا کی مشیت اور قوتوں کے سامنے خاک و لٹاک، دار و درخت، سب سرخوہ ہیں۔ قرآن کریم میں جس نصب العین آدم کا تصور پیش کیا گیا ہے، وہ بھی کھوکھلا تک ہے، جس طرح خدا خود کھوکھلا تک ہے، اس خارجی نشاء سے توجیہ میں کوئی اصل واقعہ نہیں ہوتا۔ جب کوئی بادشاہ کا وزیر یا نائب پوری طرح سے اس کی یا ست کے گھٹنے دار اور عدل سے اس کے احکام کو جاننے والا ہو اگرچہ سرچشمہ القدر، بادشاہ ہوتا ہے لیکن، بادشاہ کو نائب کی اطاعت ہی طرح کرنی پڑتی ہے جس طرح بادشاہ کی۔ انسان کا نصب العین یہ ہے کہ جس قدر بزرگ فخریہ کائنات کی دولتیں نہیں، خاک کے کچے ہیں، سب کے سب اس کے لیے سلاخوں۔ اور یہی طرح ہو سکتا ہے کہ وہ مشیت یا جہت الہی کے عراق سے اپنی خودی کا استخراج کرنا چاہا جائے۔ اس کی قوت فطری کوئی حد نہ ہوگی۔ بلا حجت و معائنات اور اپنی اہلکے پر القدر حاصل کرنے کے بعد وہ خاک، انوار اور نور میں ملے کے ساتھ ہم کنار ہو سکے گا۔“ (۲)

یہ وہی سرخوہ منور کا کہنا بھی سہی ہے کہ:

”تخت پر کا یہ مہم حضرت عباس نے، بالمشق قرآن کریم سے اٹھایا ہے۔“ (۳)

اقبال اگر انسانی آزادی اور اختیار کے فائل ہیں تو وہ اس کے حدود سے بھی باخبر ہیں۔ وہ دیتے ہیں کہ انسان کو جو اختیار ملا ہے وہ ایک حد کے اندر ہے۔ اقبال کے نزدیک انسان مجبور بھی ہے اور مختار بھی اور وہ مختار ہونے کو ہی اس اختیار کے لیے اللہ کی مشیت اور توفیق کا انتظار ہے۔ لہذا اقبال کے یہ دلائل اسلامی عقائد کے بھی مطابق ہیں۔ (۴)

و مود اللہ خلیل مود اللہ، اقبال، ص ۲۵۷

ص ۲۵۷ تا ص ۲۵۸

سرخوہ منور، پروفیسر اچان، اقبال، ص ۱۷

ص ۱۷، کچھ ملاحظہ فرمائیے۔

مسلط، قمر شہزاد، ص ۱۱، حضرت مصلح مہدی، اہل اسلام، اکتوبر، ۱۹۹۹ء، ص ۱۱، کہ انیسویں اور بیسویں صدی، حضرت نصیر احمد،

راولپنڈی، تنظیم اہل اسلام، جلی قرآن و سنت، ص ۱۷

اچان، اقبال، پروفیسر مہدی

راوی، اقبال، ذوالکلیب، ص ۱۱

مسلط، اقبال، ص ۱۱، حضرت مصلح مہدی، اہل اسلام، اکتوبر، ۱۹۹۹ء، ص ۱۱، کہ انیسویں اور بیسویں صدی۔

رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ:

”الایمان بین الجہد والاعتبار“

یعنی ایمان جہد و جد کے درمیان ہے یا ایمان کی رو سے مومن کچھ مجہد و تقویٰ ہے اور کچھ آقا و ائمہ کا ہر ہے کہ اقبال اس عقیدے پر مکمل ایمان رکھتے ہیں۔ اس لیے وہ ”محسن رازِ جد“ ہیں یاں حدیث مبارکہ کا حوالہ دیتے ہیں۔

تجسّی فرمودہ سلطانِ بدر است

کہ ایمان در میان جہد و قدر است

تو ہر مخلوق را مجبور گوئی

اسیر بہ نزد و دور گوئی

دلے جان از دم جان آفری است

(۱) مجہدی بلوہ با غلوت نہیں ہست

اقبال کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنی تدبیر کے ذریعے اپنی تقدیر بدل سکتا ہے۔

بلائی اللہ کے لیے آگ ہے تعمیرِ تری

(۲) تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تعمیرِ تری

اقبال انسان کو بتاتے ہیں کہ:

(۳) ہے راکبِ تقدیر جہاں تیر رضا رکچے

بلکہ مومن کے لیے تو اقبال یہاں تک یقین رکھتے ہیں کہ وہ نہ صرف اپنی تقدیر بدل سکتا ہے بلکہ اس کی نگاہوں کی

تائید ہی سے دوسروں کی تقدیریں بھی بدل جاتی ہیں۔

کوئی اعجاز کر سکتا ہے اس کے دورِ بازو کا

(۴) تھو مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

مگر اقبال کے نزدیک انسانِ کامل اور مومن جتنے بغیر یہ مقام حاصل نہیں ہو سکتا اور یہ منزل بغیر خودی کی

استواری اور استحکام کے نہیں مل سکتی۔

انسان کی تہ پر اور عقیدہ پر اسی وقت ہم مٹا سکتے ہیں جب کہ وہ اپنے آپ کو انہی قانون اور اخلاقی تقیم و ضبط کا پابند نہ کرے۔ اس کی اپنی تہ پر مثال میں رسول پاک ﷺ کی حیات مبارکہ میں ملتی ہے۔ آپ ﷺ کی مہر ویت صورت پر عقیدہ اور انہی کا طبع کا جزو تھی۔ (۱) لہذا آپ ﷺ کی شان میں اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

وَمَا تَشَاءُ إِلَّا أَنْ يَرْضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ (۲)

(اے محمد ﷺ) وہ ناک جو تم نے چاہی، تم نے دیکھی تھی بلکہ اللہ نے پسند کی۔

اقبال نے ”ہادیہ نامہ“ میں صلاح کی زبان سے اس آیت کی تفسیر کی ہے جس سے ان کا طبع عقیدہ نکلتے ہیں اور

ملتی ہے۔ یہ اشعار اس موقف پر لگی رہاں ہیں کہ اقبال کے اس نظریے کی بنیاد اسلام پر استوار ہوئی ہے:

مہد، صورت گر عقیدہ	مہد و ایمان و حقیقت
مہد دگر مہد چھوے دگر	مہد و ایمان و حقیقت
مہد ویراستہ ویراستہ مہد است	مہد و ایمان و حقیقت
مہد و ایمان و حقیقت	مہد و ایمان و حقیقت
مہد و ایمان و حقیقت	مہد و ایمان و حقیقت
مہد و ایمان و حقیقت	مہد و ایمان و حقیقت
مہد و ایمان و حقیقت	مہد و ایمان و حقیقت
مہد و ایمان و حقیقت	مہد و ایمان و حقیقت
مہد و ایمان و حقیقت	مہد و ایمان و حقیقت
مہد و ایمان و حقیقت	مہد و ایمان و حقیقت

پروٹیسٹاؤنٹزم پر مبنی عمل گنجی ہیں:

”اقبال ایک قسم کی مہا کی سادہ جانتے ہی کو مل، جو کہ آزادی عقیدہ، وہ اپنے عقیدہ خودی کی رو سے یہ احساس برعینہ رکھتے تھے کہ خدا کوئی شخص خدا کے قرب سے بہرہ مند ہے تاہی اس کی سرورشیت آزاد ہوگی۔ اقبال کے لیے سوائے کامر و سمن و خدا جو خودی کا اطلاق کر چکا ہو، انہی مسئلہ کا علم تو چکا ہو اور عقیدہ اسلام کی ہی حضور حق استواری رکھا ہو سکتا ہو۔“ (۳)

ڈاکٹر سید تقی مہدی نے بھی جبر و قدر پر اقبال کے موقف کو قرآنی موقف قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر موصوف قرآن کی

روشنی میں اقبال کے موقف کا تجزیہ یوں کرتے ہیں:

۱۔ عارف حسین خان، ڈاکٹر موصوف اقبال میں ۳۲

۲۔ قرآن مجید، ۸۱

۳۔ گلیا حیات اقبال قاری میں ۱۶-۱۷

۴۔ مہر مہر مہر، ڈاکٹر محمد رفیع، مہر مہر مہر

قوتوں سے مقابلہ کر کے اور انہیں مغلوب جا کر ہی انسان کی تقدیر اہم فیئیرات سے دو جا رہی ہو سکتی ہے۔

اقبال کے خیال میں گویا خود مانگنے والے پر اثر کرتی ہے اور اس طرح دعا کرنے والے کے اندر جذبہ ملی واقع ہوتی رہتی ہے اور یہ بالکل واضح ہے۔ وہ اس طرح کہ جب دعا مانگی جاتی ہے تو اس طرح سے خدا اپنے آپ کو بلا دیا جاتا ہے کہ یہ زیادہ مشغول حاصل کرتا ہے۔ یہ بار بار کی بار بارانی مزم میں استقامت پیدا کرتی ہے اور ہر مزم کی استقامت کا درجہ، جوں و جوں بلند ہوتا ہے ٹوں ٹوں دعا مانگتے والے کی اہلیت اور معیار بدل چلا جاتا ہے۔ اس میں اہلیت کی مقدار مزم کے معیار کے مطابق بڑھتی ہے۔

یوں اقبال کے خیال میں انسان کو اپنی تقدیر بدلنے کا، یا دوسری تقدیر طلب کرنے کا اختیار تو دیا گیا ہے مگر اس کے لیے وہ تو فیض الہی اور تسبیح الہی کا مستحق ہے۔ وہ اللہ سے دعا کر کے اور اللہ کی رضا حاصل کر کے ہی اپنی تقدیر بدل سکتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کا فلسفہ جبر و قدر اسطیٰ تعلیمات سے عین مطابقت قائم کر لیتا ہے اور یہ کہنے کا کوئی جواز پائی نہیں رہتا کہ:

”ان کے قسم ظلمات اور سارے مظلوم کام چڑھتے کے بعد بھی وہی انہیں ہائی رہتی ہے اور تعداد فیض نہیں ہوتا اور چڑھتے والا انہیں کے خلاف میں یہ کہنے پر مجبور ہوتا ہے کہ“

میں نہیں سمجھا دیتا جبر و قدر (۱)

اقبال کا موقف تو بڑا واضح ہے اور قرآن مجید کی متعدد آیات اور رسول پاک ﷺ کی متعدد احادیث اس کی تائید کرتی ہیں۔ چند آیات کے ترجمے کا خلاصہ ہوں:

(۱) جب کوئی پکارے دعا مانگے پکارتا ہے تو میں اس کی دعا قبول کرتا ہوں۔ جب دعا مانگتا ہے تو مجھے میرا رحم مانگی۔ (۲)

(۲) اور (اللہ) ایمان والوں کی دعا سنتا ہے جو بھیے کام کرتے ہیں۔ (۳)

(۳) اور تمہارے رب کا اور تمہارے دعا مانگو کہ میں تمہاری دعا قبول کروں۔ (۴)

اور اب چند احادیث مبارکہ کو دیکھیے:

(۱) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا: اللہ سے اس کا فضل مانگو (یعنی دعا کرو کہ وہ فضل و کرم فرمائے) کیونکہ اللہ کو یہ بات محبوب ہے کہ اس کے بندے اس سے دعا کریں اور مانگیں۔ اور فرمایا کہ: (اللہ تعالیٰ کے کرم سے امید رکھتے ہوئے) اس بات کا اظہار کرنا کہ وہ بلا اور پریشانی کو اپنے کرم سے دور کرے مانگنے کا اعلیٰ درجہ کی عبادت ہے (کیونکہ اس میں عاجزان اور سائلانہ طور اللہ تعالیٰ کی طرف

انہیں اللہ ہی صحتی دعا کرنا اقبال اور سلسلہ جبر و قدر مضمون مطالعہ اقبال، ص ۳۳۵

قرآن مجید، ص ۱۸۶

ص ۳۲۶، ۳۲۷

ص ۲۶۷، ۲۶۸

قویہ ہے۔ (چابج ترمذی) (۱)

(۲) حضرت ہارون رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا۔

”کیا میں تمہیں وہ عمل بتاؤں جو تمہارے دشمنوں سے تمہارا پیٹ بھر دے اور تمہیں ہرچیز روزی دلا دے۔“ وہ ہے کہ اپنے اللہ سے دعا کیا کہ وہ اس میں اور اس میں کیونکہ دعا سون کا خاص اہتمام یعنی کی خاص طاقت ہے

(مسند ابی یوسف) (۲)

(۳) حضرت عہد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔ ”دعا کا راز اور راز فتح مسد ہوتی ہے“ اس عبادت میں بھی جو نازل ہو چکے ہیں اور ان میں بھی جو ابھی نازل نہیں ہوئے ہیں اسے اللہ کے بندوں کا

اجتہاد کہ۔۔۔ (چابج ترمذی) اور امام احمد نے سند میں اس حدیث کو بنائے عہد اللہ بن عمرو کے مسند ابی یوسف سے

روایت کیا ہے۔ (۳)

اقبال، اپنے فلسفہ، جبر و قدر میں مطہبہ ایزدی کے ساتھ ساتھ انسانی اختیار کے بھی بڑی شدت سے قائل ہیں جو

واسطہ باری تعالیٰ نے اسے ضرور عطا کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک تو مطہبہ ایزدی نے انسان کی آزادی عمل میں عقل خدا کے کی خاطر یہ خطرہ بھی قبول کر لیا کہ آدمی شر کا بھی انتخاب کر لے۔

”نہی کی اولین شرط آزادی یا اختیار ہے۔ مگر نہی خودی کے وجود کی اجازت دینا جو اختیار سمجھتے ہو اس میں خطر میں

کہ اس پر مختلف راستوں کا چھاپا ہونے کی جتنی نظر عمل کے اندک اچانک کھلے ہیں ایک بہت بڑا خطرہ رسول اللہ ہے کیونکہ

اس میں عقل کے انتخاب کی آزادی کے ساتھ ساتھ برائی کے انتخاب کی آزادی بھی موجود ہے۔ یہ کہ خدا نے انسان

کے بارے میں یہ خطرہ رسول اللہ انسان پر اس کے ہرچیز راہ کی طاقت ہے۔ سب یہ انسان پر ہے کہ وہ اس اختیار پر چڑھا

اگرے۔ شاید یہ خطرہ ہی اسے اس قائل بناتا ہے کہ وہ اپنی راستہ کی جتنی قوتیں کو قوتی دے۔ ان کو آزادانہ ہوا سے

”اسن انجم“ کی طبیعت سے عطا کی گئی ہیں اور جن کے خدا استعمال سے داخل اسائن کی منزل کی طرف دیکھیں

دراچاہ ہے“ (۴)

اقبال نے قرآن مجید کے بیان کردہ قصہ ہبوط آدم کی تفسیر کرتے ہوئے بھی یہی معنی اخذ کیے ہیں۔ (۵) کہ

و اصل آدم کا شجر منور کا پھل کھانا ان کے صاحب اختیار ہونے کی دلیل ہے اور ارتقاء کے سلسلہ انسانی کی یہی وہ منزل ہے کہ

جہاں اسے اپنے صاحب شعور اور صاحب اختیار ہونے کا احساس ہوا:

”میر کہتے ہیں کہ قرآن کے قصہ میں ہبوط آدم کا واقعہ ہماری زمین کے اس کردار انسان کے شعور بول کے کوئی تسلی

اور فکر لگائی دینا، اس قابل اللہ کے، سچ، ۵۰ کا ہونے کے پتھریکے کھلی ہیں اور اس میں ۱۳

۲۔ اپنا ۱۳۔ ۱۳

۳۔ اپنا ۱۳

۴۔ تہجد و گزشتہ اسلام میں ۱۳

۵۔ اپنا ۱۳۔ ۱۳

نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ انسان کی اپنی اور اپنی جبلت خود اہل کی سطح سے آزاد بنی طور کی قصوری تک پہنچا کر رکھتا ہے جس سے وہ شک کرنے اور تاثراتی پانچواں کرنے کے قابل ہوتا ہے۔ وہ اس کا مطلب اخلاقی گراہت نہیں، بلکہ یہ انسان کی سادہ قصوری کیفیت سے خود آگاہی تک ارتقا کے سفر کی آغیز دار ہے۔ یہ ایک قسم کے خواب غفلت سے بیداری ہے جب انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی مٹی کے اندر بھی اسباب و علل کا سلسلہ موجود ہے۔ نہ ہی قرآن کی نظر میں یہ زمین پر ایک لایہ گاہ ہے جہاں انسان جس کا طبعی عیوی سے اٹھایا گیا ہے اپنی پہلی تا فرمائی کے مطالب کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ انسان کا تاثراتی کا پہلا سلسلہ واصل اس کی آزادی اور اس کا پیدا ہونا تھا چنانچہ اس وجہ سے قرآن کے بیان کے مطابق انسان کی پہلی اٹھ سے درگزر کی گئی۔ (۱)

اقبال کے خیال میں اس قسم کے ذریعے قرآن مجید نے یہ سخی دیا ہے کہ دنیا کوئی دارالغلبہ اب نہیں، برعکس اس کے حضرت آدم کی یہ پہلی تا فرمائی تھی۔ یہ ان کا پہلا اختیار ہی عمل تھا جو حضرت آدم نے اپنی قوت اورادی سے کیا، اور ہادی حقانی نے ان کا یہ مکنا و صاف کر دیا۔ یعنی آزادی خیر کی پہلی شرط ہے جب تک انسان کو آزادی حاصل نہ ہو وہ نکل کیسے کر سکتا ہے، مگر اقبال کہتے ہیں کہ اگر انسان نکل کا انتخاب کر سکتا ہے تو یہی کو بھی اچھا سکتا ہے یعنی قرآن کریم کے مطابق انسان کی تخلیق ”حسن تھویم“ بھی ہے، لیکن اسے ”اسل سالین“ میں بھی لوٹا دیا گیا ہے، اس لیے انسان کی تربیت کے لیے شرع کا ہونا لازمی ہے۔ اس طرح قرآن مجید کے مطابق خیر و شر ایک دوسرے کی ضد ہیں، مگر اس کے باوجود ایک ہی ”کل“ سے وابستہ ہیں۔

اقبال خیر و شر کو ایک کل سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ وہ ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ایک دوسرے کے خلاف ہونا لازمی ہے۔ اقبال اپنی اس تعبیر میں بھی قرآن پاک کی ایک آیت سے ہیں استحکام کرتے ہیں۔

”وَنُفِثَ فِيهَا غُلَامًا فَخَلَا (nira)

نکل اور بادی دونوں کے ذریعے تمہارا رحم میں لے۔

نکل اور بادی کو چاہے دوسرے کی ضد ہیں مگر یہ دونوں ہی اختیار کی ذمہ داری میں آتی ہیں۔ اگر ایک حلقہ حقیقت کا کوئی بھی، جو ان میں سے ایک حلقہ عظیم کل کا حصہ رہتے ہیں انھیں باہمی عوامل سے ہی ہوا اور سمجھا جاسکتا ہے۔ عقلی علم سے حقائق کے سے بڑے علم پر کھانے کے لیے کچھ جانتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔“ (۲)

اقبال خیر و شر کی اس ازلی آوجوش کا حتمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جہاں خیر نکل، بادی پر فتح پالے گی کیونکہ ذات ہادی کا خلاصہ یہی ہے اور ذات ہادی ہر امر پر غالب ہے:

”قرآن انسان کو ایک ایسی مٹی کے طور پر رکھتا ہے جس نے غصہ کی امانت کا ہوا تھا چنانچہ انہوں نے زمین اور

یہاں لے اس کو گول کرتے جاتا کرو۔

فَإِذَا مَرَّ عَلَيْهَا إِزْهَىٰ عَنْهَا عَلَى الشُّعُوبِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَنَّ أَهْلِيهَا وَالْقُرْبَىٰ مِنْهَا وَخَلْقَهَا الْإِنْسَانُ
يَوْمَ كَانَ ظَلُومًا خَبِيرًا (٧٦-٧٣)

ہم نے یہ بات آسمانوں، زمینوں اور پانیوں کو پیش کی کہ انھوں نے اسے اپنے لئے سے منجھڑی کا ہر گی اور اس سے غوطہ دار ہو کر گمراہی سے اس بات کو الگ کیا۔ یہ سب انسان ہیں جو کلمہ اور چال ہے۔

کامیاب اس شخصیت کی ولادت کو اس کے تمام قضاوت کے ساتھ ہاں کہیں یا نہ قرآن کے نزدیک بھی حرام قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح اس کے ساتھ صحابہ اور فضائل پر ادا شدہ کرتے ہیں ہے۔ اسی طرح اس کے ساتھ صحابہ اور فضائل پر ادا شدہ کرتے ہیں ہے۔ اسی طرح اس کے ساتھ صحابہ اور فضائل پر ادا شدہ کرتے ہیں ہے۔

وَلَا غَابَ لَكُمْ وَلَكِنْ أَكْثَرُ فَنَامٍ لَا يَتَذَكَّرُ (١٧:٢١)

اوپر دیا گیا ہے تاکہ ہے مگر ان لوگوں میں سے کسی ایک (0)

اقبال بتاتے ہیں کہ قرآن کیا مجید ہے خود انسان کی انفرادیت اور یکائیت پر بہت زور دیتا ہے۔ چنانچہ صالح انھوں میں کہا کرتا ہے کہ ہر شخص اپنے نتائج اعمال کا مزدوار ہے اور کوئی شخص کسی شخص کا بوجھ نہیں اٹھاتا گا۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کفاروں کے قصور کے بھی خلاف ہے:

”قرآن حکیم اپنے سادہ مگر بے زور و اسلوب میں انسان کی گردن سے دور کھینچ کر اسرارِ گہرا ہے اور میرے خیال میں وہ روحِ گہرا کی وحدت کے لالچ سے انسانی تصور پر ایک قطعی تصور دیکھتا ہے۔ انسانی کی کھینچ کر اس کا عجیب و غریب نظریہ اس بات کو بالکل واضح کرتا ہے کہ انسان کسی دوسرے انسان کا تو نہیں تھا بلکہ اسے اللہ ہی نے اس بات پر اسرار کرنا ہے کہ ہر انسان صرف اس کی کاھنہ ہے۔ جس کے لیے اس نے ذاتی کو تخلیق کی ہوگی۔ اسی وجہ سے قرآن نے اس کاہنہ کے تصور کو رد کر دیا ہے۔ قرآن حکیم سے تمہاری ہیروئنیں بالکل واضح ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ کی تعریف ہے۔

$$(P_{\infty}, \text{STF})_{\text{L}}(S_{\text{L}}) \leq (P_{\infty}, \text{STF})_{\text{L}}(S_{\text{L}}) \leq (P_{\infty}, \text{STF})_{\text{L}}(S_{\text{L}})$$

یہی ہے خدا نے آدم کے ہاتھ پر لکھا جس کی ترجمانی کی گئی ہے اس سے بڑھتے ہوئے

۳۔ انسانیت کی تمام باتوں کے بارے میں قرآن مجید (الف) ہے۔

۲۰۳

”جسپ کہا تھا وہ سب نے فرشتوں سے کہ میں زینبی پر اپنا غیظ (غائب) دکھانے والا ہوں تو انہوں نے کہا کہ آپ

زمین پر اسے غلیظ عالم کے جوہر اور کرنے والا ہے اور غولن یہاں سے والا ہے اور ہم آپ کی تسبیح کرتے ہیں اور آپ کی تقدس دان کرتے ہیں۔ اللہ نے فرمایا ہم میں جانتا ہوں وہ قہار نے علم میں نہیں ہے۔"

وَعَلَاوِي اَعْلَمُ حَقِيقَتِ الْاَوْحَاوِي دَرْجِ الْعَظِيمِ لَوِي بَعْضُ زَوْجِ تَكْوِيْنِ كَمِيَّةٍ وَتَقْوِيْمِ (۱۶۱۵)

وہی ہے جس نے تم کو زمین پر غلیظ عالم اور تم میں سے بعض کو بعض کے ساتھ بے شمار زیادہ بلند و بڑے ہیں تاکہ وہ بہکم کم کو دیکھے اس میں تہذیبی آراء داخل کرے۔

۳۔ انسان کو ایک آزاد شخصیت انسانیت کی گئی ہے جو اس نے اپنی جان کو طے سے علی اہل کو قبول کیا ہے۔

بَشَرٌ خَرَسَتْ اَلْاَنَانَةُ عَلَى الشَّعْوَةِ وَالْاَوْحَاوِي وَالْبَحَاوِي فَاتَّكِنَ اَتَّخِذَ لَهَا وَتَقْفَقُ فِيهَا وَغَنَلَهَا الْاَنَانَةُ
بِقَتَّةٍ تَخْلُو مَا خَلُوْا خَلُوْا (۲۳:۷۲)

ہم نے یہ انسانیت آسمانوں زمین اور پہاڑوں کو پیش کی تو انھوں نے اسے اٹھانے سے منع دی تاکہ یہ انھوں سے غولن دور ہو کر انسان لے اس انسانیت کو ڈال دیا۔ یہ ایک انسان کا عالم اور ہوا ہے۔ (۱۶)

طالعہ اقبال فرماتے ہیں کہ خودی جو مرکب اور ایک اور نور احوال ہے اس کی حقیقت اسی گہری ہے کہ استدلال اور بیان میں نہیں آسکتی۔ یہ امر واضح ہے کہ خودی کی وحدت، مادی اشیاء کی وحدت سے الگ قسم کی ہے۔ اس کی وحدت ترکیبی یا اسکاکی نہیں۔ جو خودی کا کیمیا کرتی ہے وہ اصل خودی کا کیمیا سے جدا ہے۔ ذہنی اور طبیعی حوادث زمان و مکان میں ہوتے ہیں لیکن خودی کا زمان اس مادی زمان سے الگ حیثیت رکھتا ہے۔ (۲) خودی کے اندر تو ماضی، حال اور مستقبل ایک ناقابل تقسیم شعوری کیفیت میں ہوتے ہیں لیکن خارجی دنیا میں ماضی، حال اور مستقبل ہم زمان نہیں ہو سکتے۔ حقیقی زمان خودی کے اندر موجود ہوتا ہے، عالم طبیعی میں تو محض اس کے خارجی اثرات و علامات پائے جاتے ہیں:

"چنانچہ اگر بے حاشیہ مرکز حقیقی ہے، اگرچہ اس کی حقیقت اسی گہری ہے کہ اسے عقل کی گرفت میں نہیں لایا جاسکتا۔

خودی کی بنیادی خصوصیات کیا ہیں؟ خودی اپنے آپ کا کسی وحدت میں ظاہر کرتی ہے جسے ہم ذہنی ماحول کی وحدت

کہہ سکتے ہیں۔ ذہنی ماحول ایک دوسرے الگ ٹھکانے میں ہوتی ہیں یا ایک دوسرے سے حلقہ اور ایک دوسرے پر منحصر

ہوتی ہیں۔ یا ایک جیسے ہلکی کی کیفیات کی طرح اسی جیسے ہم ذہن کہتے ہیں۔ تاہم ان ٹھکانے ماحول یا واقعات کی

صورت ذاتی وحدت ایک خاص قسم کی وحدت ہے۔ یہ بنیادی طور پر ایک مادی شے کی وحدت سے مختلف ہے کیونکہ ایک

مادی شے کے حصے الگ سے وجود برقرار رکھ سکتے ہیں۔ ذہنی وحدت بالکل اسی مندرجہ ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی

اعتقاد دوسرے دوسرے اعتقاد کے دائرہ یا ایک جانب رابطہ ہے اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ میری دنیا جس کے حصے کی

تقریباً قاطع میرے آگے سے کم یا زیادہ قابل ہے سوچو ہوسکتے ہیں۔ میری فکری مکاتبت کا کوئی تعلق بھی

مکان سے نہیں ہے۔ دنیا خودی ایک سے زیادہ علامات مکانی کے بارے میں سوچ سکتی ہے۔ مگر یہ خودی کا کیمیا

اور طوابع کی مکاتبت کا آپس میں کوئی باہمی تعلق نہیں، ہر ایک دوسرے کی وحدتوں پہلا جھگڑا اور نہ ہی ایک دوسرے کی

حدود میں داخل انداز کی کرتی ہیں۔ طبعیت جسم کے لیے تو ایک ہی مکان ہے۔ اگرچہ یہ ذاتی اور جسمانی واقعات دونوں زمان کے پابند ہیں مگر خودی کا زمان، طبعی واقعات کے زمان سے بر ملا ہے۔ طبعی واقعات کا دوران ایک ماضی حقیقت کے لحاظ سے مکان کے خلاف ہے جہیں ہے مگر خودی کا دوران خودی میں مرکوز ہوتا ہے اس کے حال اور مستقبل سے ایک متفرق طریق سے منسلک ہوتا ہے۔ طبعی واقعات کی حالات بعض خاص شکائے کا مختلف کرتی ہے جو خارج کرتے ہیں کہ وہ زمان کے دوران سے گزرے ہیں مگر یہ شکائے محض زمان کے دوران کی علامات ہیں خود دوران زمان نہیں ہیں۔ زمان خالص کے دوران کا تعلق صرف خودی سے ہے۔ (۱)

اقبال، خودی کی انفرادیت اور یکسانی پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسانی خودی کی ایک نمایاں اور اختیاری خصوصیت اس کی خلوت ہے۔ کوئی خودی دوسری خودی کی خلوت میں دخل اندازی نہیں کر سکتی۔ خودیوں میں باہمی روابط ہوتے ہیں لیکن ان کے مراکز الگ الگ ہوتے ہیں۔ ہر نفس (خودی) کی اپنی خواہشات ہوتی ہیں۔ کسی دوسرے نفس کی خواہش کی تکمیل اس کی خواہش کی تکمیل کے ہم معنی نہیں ہو سکتی۔

”خودی کی وحدت کی ایک اور اہم خصوصیت اس کی تعلق خلوت ہے جو ہر خودی کی انفرادیت کا مختلف کرتی ہے۔ ایک خاص نتیجہ تک رسائی کے لیے کسی کی تمام نفسوں کا ایک ہی ذہن کے لیے قابل قبول ہونا لازم ہے۔ اگر میں اس نتیجے پر یقین رکھتا ہوں کہ ”تمام انسان فانی ہیں“ اور ایک دوسرا کہ میں اس نتیجے پر یقین رکھتا ہے کہ ”سلاطین ایک انسان ہے“ تو کوئی نتیجہ برآ نہیں ہو سکتا۔ نتیجہ صرف اسی وقت ممکن ہے کہ جب دونوں ہی عقائد یا یعنی ”تمام انسان فانی ہیں“ اور ”سلاطین ایک انسان ہے“ ایک ہی ذہن میں جمع ہوں۔ مگر میری کسی خاص شے کی خواہش میں ذاتی طور پر میری ہی ہے۔ اس کی تسکین کا مطلب میری ذاتی مسرت ہے۔ میرے علاوہ اگر تمام انسانیت ایک ہی چیز کی خواہش کرے گی تو ان کی خواہش کی تسکین کا مطلب میری خواہش کی تسکین نہیں اب تک کہ وہ شے مجھے مستجاب نہیں۔ دماغوں کے دائرہ کو راضیت دوسری لمحہ سے دور کی ہو سکتی ہے مگر وہ میری ذاتیت اور دائرہ کار پر یقین نہیں کر سکتا۔“ (۲)

اس طرح، اقبال انسانی خودی کی انفرادیت اور یکسانی پر زور دیتے ہوئے اس کے اختیار اور آزادی کے اثبات

تک پہنچے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر شخص کا نفس ایک صحنِ صمیمین ہے۔ (۳)

اقبال انسانی انفرادیت، آزادی اور اختیار پر اس قدر زور دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک جب کسی نفس نے کوئی راہ

اپنے انتخاب سے اختیار کرتی ہے تو اس کا فیصلہ بھی اللہ کی بجائے اس نفس کو خود کرنا ہے:

”میری خوشیاں، شکایات اور خواہشات، عاصف میری ذاتی ہیں جو عاصف میری ذاتی ذاتی خودی کی تکمیل کرتی ہیں۔

میرے اعمال، میری غزلیں اور مجھیں، قصودات اور فیصلے، عاصف میرے ہیں۔ خدا بھی میرے اعمال، میرے غزلیں

۱۔ ترجمہ غزلیات، اقبال، ص ۱۳۳-۱۳۴

۲۔ ایضاً ص ۱۳۳

۳۔ مہدیکیم، طبعی، تجویس، طبیب، اقبال، ص ۸۶

طرح محسوس نہیں کر سکتا اور جب ایک سے زیادہ افعال راستے میرے سامنے موجود ہوں تو میری بجائے وہ فعلیت نہیں کر سکتا اور اسباب نہیں کر سکتا۔ اسی طرح آپ کی بچان کے لیے لازم ہے کہ میں آپ کو پہلے سے جاننا ہوں۔ کسی جگہ کسی فرد کی بچان کو قتل میرے باطن کے قہر سے ہے۔ یہ دیکھ کر کسی اور شخص کے باطن کے قہر سے۔ میری ذاتی ماحول کے ماہیوں، راہلوں کی بھی مظلومیت ہے جسے ہم فقط "میں" کے بارے میں جان کرتے ہیں" (۱۰)

اقبال "اگر" کو ایک پادری قوت قرار دیتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اگر تو مسلسل مادہ و مادیات اور ماحول کے ساتھ دراصل میں قوت خداوی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے:

"خودی ایک جاذبہ غوری کی ماحول پر اور ماحول کی غوری پر بھارت ہے۔ اس باطنی بلنداؤں کے دوران غوری نہیں پادری سوچ نہیں ہوتی بلکہ دوست ملا کے طور پر سوچ رہی ہے اور خود اپنے قہر سے مطمئن ہوتی ہے اور عقلیاتی ہے۔ قہر ان غوری کی اس سے نمائی کرنے والے کردار کے بارے میں جواشخ ہے۔" (۲)

اقبال غوری کے اس سے نمائی کرنے والے کردار پر پادری قوت پر قرآن مجید کی اس آیت سے دلیل لاتے ہیں:

"وَيَسْأَلُ عَنْ عِصْمَةِ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ مَعْنَى تَرْكِ زَيْنٍ وَتَرْكِ الْوَالِدِ عَنْ عِصْمَةِ الْوَالِدِ (۱۷:۸۵)

یہ لوگ تم سے دروغ کے قتل پر چلتے ہیں۔ کہ یہ دروغ میرے رب کے حکم سے آتی ہے مگر تم لوگوں کو بہت کم علم ہے۔" (۳)

اقبال بعض دیگر حکمائے اسلام کی طرح "امر" اور "مطلق" میں فرق و امتیاز روا رکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں کہ عربی میں خدا کے کائنات کے ساتھ رشتے کو "مطلق" کے لفظ اور خدا اور انسانی غوری کے قتل کو "امر" کے لفظ سے ظاہر کیا گیا ہے۔ "مطلق" ۳۲ فرقہ میں کامل ہے جبکہ "امر" جاہلیت ہے۔ (۴) اقبال بتاتے ہیں کہ قرآن مجید میں اس فرق کو ان الفاظ میں ظاہر کیا گیا ہے: (۵)

"آگاہ، رہ کر مطلق اور مردوں اس کے ہاتھ میں چلا۔" (۶)

اس سے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ دراج انسانی یا غوری کی اصل امر یا جاہلیت ہے جس کا شیعہ ذات پادری تعالیٰ ہے۔ اسی سرفشے سے انسانی غوری کی وحشیں نمودار پڑ رہی ہیں۔ لفظ "رہی" کے استعمال سے غوری کی انفرادیت اور

۱۔ ترجمہ محمد رفیع، اقبال، ص ۱۳۳

۲۔ ابن سناء، ص ۱۳۹

۳۔ ابن سناء، ص ۱۳۹-۱۴۰

۴۔ ابن سناء، ص ۱۴۰

۵۔ ابن سناء، ص ۱۴۰

۶۔ قرآن مجید، ص ۵۳

خود اس کے پیدا کردہ ہیں۔ خدا نے خودی کو مقصد کوئی، ہدایت آفرینی اور آزادی سے نوازا ہے۔ تاکہ وہ آزادی کے ساتھ ارتقا کے مراحل طے کر سکے اس لیے طوری مجبور محض نہیں۔ ہم طوری کو ملت و مطلق کا پابند یا کراس کی حقیقت و حاکمیت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ خدا نے خودی کو آزادی مطلق عطا کی ہے۔ انسانی خودی، خودی مطلق کی حیات و اختیار میں حصہ دار ہے جس نے ذاتی اختیار کی حامل ایک تنہا خودی کے ظہور کی اجازت دے کر اپنی ہی مرضی سے اپنے اختیار پر حاکم کر لی ہے۔ (۱) قرآن مجید کہتا ہے کہ انسان کو فخر و شرف کے دونوں راستے دکھادیے گئے ہیں۔ اب وہ جسے چاہے اختیار کرے۔ گویا کہ نفس انسانی کو آزادی اختیار دی گئی ہے۔

”خودی نے عمل میں خودہدایت اور ہدایت کا عنصر یہ دکھا کر بتا دیا ہے کہ طوری ایک آزاد مطلقہ ذات ہے جو طوری مطلق کی زندگی اور آزادی میں شریک ہے۔ مطلق خودی نے آزاد و خود مختار و متعاقب خودی کا یہ تذکرہ کرنا کہ خود اپنی آزادی کو محدود کر لیا ہے۔ اس شعوری کردار کی آزادی کی تاخیر قرآن مجید کے نقطہ نظر سے بھی ہو چاتی ہے جو وہ طوری کے عمل کے بارے میں رکھتا ہے۔ قرآن کی متعدد جہتوں پر آیت اس سلسلے میں کوئی ابہام باقی نہیں رہتی۔“

وَقُلِ الْفُتُورُ مِنْكُمْ ذَلِكُمْ وَلَكِنْ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۱۸: ۲۹)

کہیے یہ تمہارے رب کی طرف سے حق ہے۔ اب تم میں سے جو چاہے تسلیم کرے اور جو چاہے مکر کرے۔

وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَاۓَ الَّتِي لَا تَعْلَمُ لَهَا وَهْوَ غُرُورٌ (۱۷: ۷۴)

تم نے انسان کیا تو اپنے ہی غم پر کیا اور وہی کی تو خدا نے آپ سے کیا۔“ (۲)

تاہم اقبال کہتے ہیں کہ اسلام اس نفسانی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ ذہنی کی قوت و اختیار میں مدد جزا دے رہے ہیں۔ قوت ارادی بھی مطلق اور بھی محدود ہوتی ہے۔ اسلام انسان میں اس قوت کو قائم رکھنا چاہتا ہے۔ قرآن کریم کے ذریعہ مطلقہ انسانی خودی کو اس قابل بناتی ہے کہ حیات و اختیار کے سرچشمہ اول کے قرب کے ذریعے اس کا اختیار ذاتی بحال ہو سکے۔ لہذا دروازہ مطلقہ کے ادوات کے تقسیم کا مقصد بھی خودی کو اس خطرہ سے بچانا ہے کہ کہیں کاروبار کے اثرات کے تحت اس پر کیا نسبت طاری نہ ہو جائے۔ اسلام میں مطلقہ خودی کے کیا نسبت سے بچا کر آزادی ارادہ کی آغوش میں پناہ لینے کا نام ہے۔ (۳)

قرآن کریم میں چاہا جاتا ہے کہ مفہوم سرور ہے، جسے اکثر مسلمان مفسرین نے بھی صحیح طور پر نہ سمجھا اور مغرب کے مستشرقین بھی اس کو فخر مطلق کہتے تھے۔ آجنگ نے بھی اسلام کے مطلق بھی عقلی کی ہے۔ مگر آجنگ یہ درست کہتا ہے کہ ایک عظم کا مطلقہ نظر ہے اور ایک حیات کا آزاد پے نگاہ۔ علم کے نقطہ نظر سے زندگی اور کائنات میں جبری کڑیاں دکھائی دیتی ہیں۔

۱۔ ترجمہ و تفسیر احیاء اسلام، ص ۱۳۶-۱۳۷

۲۔ پینا، ص ۱۳۶

۳۔ پینا، ص ۱۳۶-۱۳۷

لیکن زندگی خود ایک اخلاقی قوت ہے۔ ظاہر فرماتے ہیں کہ اسلام میں ایمان کا ایسا مفہوم ہے جو محض عقلی یا انسانی اقرار کا نام نہیں بلکہ جو یہ حیات کا پیدا کردہ یقین ہے جو اعمال کو احالے میں داخل ہوتا ہے اس قسم کے ایمان کا کمال کم لوگوں میں پیدا ہوتا ہے۔ صرف مضبوط قلب سے ہی یہ تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ لیکن کہتا تھا ”میں شخص نہیں بنے ہوں۔“ یہ واردات اتفاق کے اعتبار کا ایک اسلوب ہے۔ حضور نبی کریم ﷺ کے نزدیک روحانی واردات سے مراد انسان میں انہی صفات کا پیدا ہونا ہے۔ جو تاریخ اسلام میں اس واردات کا اعتبار اس قسم کے اقوال سے ہوتا رہا ہے۔ مثلاً ”اجلک“ (حاج) ”اجلہ صر“ (خمر) ایا قرآن الہامی“ (عقلی) ”یا عظیم ثانی“ (ایمانی) اعلیٰ اسلامی اصول میں واردات اتصال سے مراد یہ نہیں ہے کہ قضا ہی انسان خودی یا قضا ہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی کو کم کر دیتی ہے بلکہ یہ قضا ہی خودی کی بذمت آغوش میں آ جانے کا نام ہے۔ (۱)

اقوال کہتے ہیں کہ اسلام میں نظریہ کا مفہوم رائج ہو گیا ہے۔ اس کے بجائے تاریخی اسباب ہیں۔ جن کی طرف حواس نے اشارہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ خراسان کا یہ موقع پرست اس وقت اور اقتدار پسند لوگ تھے۔ روایت کی گئی ہے کہ سید نے سنن بصری سے کہا اوسمہ مسلمانوں کے قتل کو نظریاتی قرار دیتے ہیں تو انہوں نے غصے سے جواب دیا کہ یہ لوگ کذاب ہیں۔ صرف اسلام کے متکلمین ہی نے انہیں بلکہ مصر حاضر میں ویلنگ اور کانت جیسے غاسط نے بھی بکریا دیا اختیار کیا کہ قضا ہی ہو یا سراپہ داری سب کو نظریاتی یا انہی حکام کہنے لگے۔ (۲) قرآن سے نظریہ کا مفہوم اخذ کرنا قرآنی قسم کے افراط کا نتیجہ تھا لیکن شخصوں نے اس کے تاریخ مسلمانوں کی اخلاقی اور روحانی زندگی کے لیے بہت ضرر ثابت ہوئے۔

”معدوں سے اسلامی دنیا میں نظریہ کا ایک خالصتہ بہت حضور رائج ہے۔ وہی پہنچا ہے۔ اس کے پیچھے ایک تاریخی میں سفر ہے جس پر ایک بحث ہو چکی ہے۔ یہاں صرف انہی کہہ دیا کہانی ہے کہ اسلام میں اس طرح کی نظریہ پرستی میں پہلے پہل بہت متعرض ہوتے ہیں اور جسے ایک فکارت میں جان کیا جاسکتا ہے۔ دیکھو فلسفہ اور اگر دیکھو یہی مسئلہ نبی کے اہم ہے اور کچھ اس حیات عقل قوت کے بتدریج زوال کا نتیجہ ہے۔ جو اندھا میں اسلام نے اپنے ماتے دلوں میں پیدا کی تھی۔ فلسفے نے جب فلسفے کے مفہوم کی خدایہ اخلاقی کی بحث باختری اور زبان کو طے و مطلق کے درمیان میں رہنے کا جو ہر تصور کیا گیا تو ایک اپنے خدا کا تصور ذاتی طور پر ابھرا اور کائنات سے جدا ہے۔ اس سے حتم ہے اور دوسرے اس پر عمل کر رہا ہے۔ خدا کو طے و مطلق کی زندگی آفری کوئی تصور کیا گیا۔ نتیجہ یہ کہ کیا کہہ کر دیکھو کائنات میں اور ہے وہ خدا کی مرضی اور مشا ہے۔“ (۳)

یہ ضرر ضرر ضرر نے اقبال کے ان افکار کا درست تجربہ کرتے ہوئے بہت صحیح نتیجہ اخذ کیا ہے۔ سمجھتے ہیں:

”بہرچو بھی ہو، ہا ہے خدای کے حکم سے ہو، ہا ہے“ میں کوئی خرابی نہ تھی۔ لڑائی صرف یہ ہے کہ ایک طرف حلالی اور خاتمہ ہو، دوسری طرف کامل اور آرام طلب لوگوں نے اپنی اپنی اطرا نظر کیا ہے اور اس کے لیے یہ طرہ قائم کر لیا کہ ہم اپنی طرف سے حق کچھ نہیں کرتے اور نہ ہی کرتے پر قادر ہیں۔ مگر تا اگر یہ ان کو اجازت کہ خدا نے اپنے حکم مطلق اور قدرت کاملہ کی بدولت انسان کو تخیل و شعور کا جہز ہر ذیاد اور غیر متحرک کھینچنے کی طبیعت سے نوازا ہے۔ (ان محترم آئینہ انجمن دان اسلام آباد کے عزیز و اراکہ بھی مطلع کیا ہے اور حق کا ٹکڑا بھی انسانی کیا ہے تو اس سے ان کی شانِ عاقبتی اور حاکمیت مطلقہ سے انکار کیا کرنا مناسب آتا ہے۔ ان کی توفیق کی سررضی بھی ہے کہ ان کا تہ و عبادات اور یہاں ہم اس کا رخا نہ قدرت میں جاری و ساری بنیادی اور دائمی اصولوں کے مطابق اور مقربہ معبودوں کے موافق ہیں۔ انہوں نے زندگی بسر کریں اور حلالی سمجھیں۔ مطلب یہ کہ ان کے انکادات و عقائد تہ و عبادات میں ہیں مگر انسان کے بارے میں اس کا فیصلہ ہے کہ یہ جملہ سمجھدات کو کس طرح کرے گا۔ گو کہ انسان کی شکل میں قادر مطلق نے ایک ایسا دھندہ لکھ لیا جس میں خود اس کی ذاتی صفات کا عملی اور اندر پر تو موجود ہو۔ اسی وجود کو یہ شرف حاصل ہے کہ اسے اللہ کی دعا سے حصہ صبراً یا (دھکے خیر میں روئی)۔ اگر وہ اس دعا کے ایک حصے کا ایک نہ ہوتا تو اس سے ہرگز یہ نہ کیا جاتا کہ وہ اللہ کے اخلاق اپنے سے (تھکھو یا اخلاق اللہ) اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ بالی کائنات کے بدعنوانوں کو اپنی راہ میں حائل نہ ہونے دے۔ اگر وہ بھی مکمل جنتوں کے خاتمے پر ہے کہ اسے جس طرح حیلان کرتے ہیں تو پھر اس میں ہمارے عام حیلان میں کوئی فرق نہیں۔“ (۱)

اس طرح، اقبال، جبر کے ساتھ ساتھ خود کے بھی قائل ہیں، یا میں کہیں کہ وہ جبر میں قدرت کو مانتے ہیں یا یہ کہ وہ تقدیر کو جبر و قدر کے دو حیلان سمجھتے ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ، اسلامی عقیدے کے عین مطابق ہے۔ اپنے انہی نظریات کے تحت وہ ذاتِ باری کو مطلق اور متنازل ہوئے کے واسطے انسانی تقدیر کا خالق، مالک مانتے ہیں، لیکن ساتھ ہی اس حقیقت پر بھی اصرار کرتے ہیں کہ اسی رب نے اپنے بندے کو تقدیر کے انتخاب کا اختیار بھی دیا ہے۔



صفات باری تعالیٰ

خطبات اقبال کے اولین مترجم، اقبال کے دستِ راستہ، دانشور اور فلسفے کے استاد، سید ظہیر یازہی، اپنے ترجمے کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

”خطبات کا مدار بحث عقلی باری تعالیٰ ہی کا اثبات ہے اور وہی اس ساری محنت اور کاوش کا حاصل۔ مگر خطبات کا کام کے ایک مسئلے کی حیثیت سے نہیں جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ حقیقت کی اس باہرہ الطبعی جستجو کی بات ہے جس میں ایک حلقے تھمتے کی تسکین کے ساتھ ساتھ ان مسائلِ کامل بھی ضروری ہو جاتا ہے جن کا تعلق انسان اور نکات سے ہے اور جو ہمارے باہرہ الطبعی نور و فکر کا دنیاوی جز ہیں جیسے حقیقتِ حلقہ کے اور ایک اور مابینہ کی بحث۔ حاصلِ کام یہ کہ خطبات کی ذمیت سر تا سرِ ظل اور عطا ہے۔“ (۱)

اس طرح خطبات میں مسیح باری تعالیٰ کا اثبات ہی مرکز و محور کی حیثیت رکھتا ہے۔ (۲) لہذا اسی ضمن میں حقیقتِ حلقہ کے اور ایک، اس کی مابینہ اور صفات کی بحثیں، خطبات کے مختلف صفحات پر موجود ہیں۔ اسی طرح، اقبال کی فہرست اور فہرستِ شاعری میں بھی باری تعالیٰ کی صفات کے حوالے سے خاصا مواد موجود ہے۔ اقبال کے خطبات اور شاعری میں مذہب باری تعالیٰ کی صفات سے حقیقتِ یہاں سے، اقبال کے تصور حقیقتِ مطلق کو واضح کرنے کے لیے درجہ نکات ہیں۔ ذیلی میں ان نکات سے درہل لے کر، اقبال کے تصور حقیقتِ مطلق تک، رسائی کی کوشش کی گئی ہے۔

عالمِ اقبال اپنے دوسرے فلسفے ”The Philosophical Test of The Revelations of Religious Experience“ میں لکھتے ہیں:

”A critical interpretation of the sequence of time as revealed in our selves has led us to a notion of the Ultimate Reality as pure duration in which thought, life, and purpose interpenetrate to form an organic unity. We cannot conceive this unity except as the unity of a self — an all-embracing concrete self — the ultimate source of all individual life and thought“. (3)

یعنی

”بات یہ ہے کہ ہماری اپنی ذات میں فوٹر زمانی کا انجماد جس طرح ہوتا ہے اس کا مطالعہ، بلکہ، غائر کیا جائے تو

۱۔ اقبال، ص ۱۰۰، تخیلِ جدید، قلمیاد، سید ظہیر یازہی، مقدمہ، مترجم محمد یونس

۲۔ حسین فراہی، یادِ آکر، جہادِ اقبال، ص ۲

حقیقت مطلقہ تعبیر جس میں لگہر، حیات اور قیامت اہم و ملہ ہو کر ایک وحدت ہمہ کی شکل اختیار کر لیتی ہیں، احترام محل
ی کے طور پر چمکنے ہے۔ ہم اس وحدت کا تقاسم بھی ایک طوری، محدود برکلی خودی، کی وحدت پر کر رہے ہیں جو ہر برکلی
زندگی اور لگہر کا حقیقی سرچشمہ ہے۔ (۱)

اس تقاسم کی روشنی میں دیکھیں تو اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک احترام محض یا ذوالہی خاص (۲) Part
(Duration) ہے جس میں لگہر، حیات اور قیامت آپس میں ملہ ہو کر ایک وحدت ہائے (Organic Unity) قائم
کرتے ہیں، نیز اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک خودی (۳) (Self) ہے جو محدود برکلی خودی ہے اور جو تمام اطراف کی
زندگی اور لگہر کا سرچشمہ حقیقی (Ultimate Source) ہے۔

اقبال نے اپنے شعر سے طلبہ "خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم" میں اس خیال کا اعادہ، ان الفاظ میں کیا ہے۔
"میں نے حقیقت مطلقہ کو "خدا" کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ "خدا"ے مطلق سے "خدا" کا ہی
مصدر اور ماہ ہے۔ "خدا"ے مطلق کی تخلیق قدرت جس میں لگہر اور محل ایک ہی مفہوم دیکھتے ہیں، ملانی اکائی کی حیثیت
سے کام کرتی ہے۔ یہاں کا تا اپنی تمام تفصیل میں دہائی جو برکلی سچا کی حرکت سے لے کر انسان الہی میں لگہر کی آزادانہ
حرکت تک ایک عظیم اور بزرگ انکشاف ہے۔ خدا اپنے کار و بار پر خدا الہی "حق" میں آگاہی وصولی کر لے گا اور
ایک "خدا" ہے۔ تمام الہیت کے اعتبار کے درجہ ذات ہیں۔ "حق" کے سارے سرگرم میں "خدا"یت کا سرچشمہ بلکہ درجہ ذات
ہوگا ہے یہاں تک کہ انسان میں الہی تخلیق کو لگایا جائے ہے۔ لیکن وہ ہے کہ قرآن مجید "خدا"ے مطلق کو انسان کی شریک
سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الہیہ کے دہائی یہاں "خدا"ے مطلق کی طرف راہی ہے اور حرکت کرتی
ہے۔" (۴)

اقبال جب حقیقت مطلقہ کو "خدا" طوری کہتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس سے وہ باری تعالیٰ کی ذات مراد نہیں لیتے بلکہ اسے
وہ ذات باری تعالیٰ کی صفت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ مگر بعض اصحاب کو، اقبال کے اس تصور سے غلط فہمی ہوئی ہے
اور انہوں نے اس امر پر اپنے شکوک اور تھوڑکات کا اظہار کیا ہے، مختلف الطائف احمد اظمی کہتے ہیں

"اقبال کے یہ خیالات گل بھر ہیں۔ ہم یہ بات بھراؤ گھر کہتے ہیں کہ خدا کی ذات کا علم انسان کے لیے ممکن نہیں ہے۔
انسان کے گھر وہاں خدا کا گھر ہے جو جو آتی ہے وہاں وہ نہیں، صفات ہیں۔ اگر آپ کسی سے پوچھیں کہ خدا کی کیا
ہے تو وہ اس کی صفات بیان کرے گا کہ اس کی شکل ہے، اساتو یہ ہے رنگ و بو اور حواس و اطراف کا ہے لیکن وہ یہ
پوچھیں گے کہ اس کی ذات کیا ہے تو اس کی باری سامنے آ جائے گی۔ جب انسان وشیاء کی ذات سے الگ ہے تو

اور اقبال صراطِ تحقیق میں چلا گیا تھا اس لیے حیرت سے نہ پر پڑی میں ۸۵

۱۔ دیکھیے مقالہ "خدا کا مفہوم" "ذرائع و مکان" ستمبر ۱۹۵۲ء

۲۔ دیکھیے مقالہ "خدا، اب باری" "خود" کے بارے میں

۳۔ ترجمہ لگہر ذات اسلام ص ۱۰

فردیت کے عمل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مصلوہ کا کوئی بھی حصہ اس سے جدا ہو کر ذمہ دہرے۔ لیکن ایسی صورت میں تو ایسا ممکن ہو جائے گی کہ ایسا اس کے ساتھ لیا جائے کہ ہر اسے مصلوہ سے جدا ہو کر ایک نئے مصلوہ کی تعمیر ہو۔

اس طرح اگر وہیت خدا اپنے دشمن کا اپنی ہے۔“ (۱)

بمقام اقبال جاتے ہیں کہ:

”اس اقسام کی روشنی میں یہ واضح ہے کہ ایک مکمل فرد جو ذاتی صورت میں اپنے آپ میں محدود ہے، عمل اور دنیا کے ہر سے میں تو نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے اپنے دشمن کو اپنے گھر میں پال رکھا ہے۔ اس کا تصور تو لازمی طور

پر اس معاملہ کا جاننا تو ایسا ہے۔ رتہ ہونا چاہیے۔ عمل خودی کی یہ خصوصیت قرآن کے تصور خدا کے فہمی ماحصر میں سے ایک ہے اور قرآن اسے بار بار صراحتاً ہے۔“ (۲)

اقبال کہتے ہیں کہ قرآن پاک نے ذات باری کی فروجہ کاملہ پر اس لیے ہر بار زور دیا کہ اس سے عقیدہ حقیقت کی تردید مصلوہ ہے بلکہ اس سے قرآن مجید کا مصلوہ کے فرد کامل ہونے کو واضح کرتا ہے۔ اس طرح اقبال قرآن پاک کی روشنی میں یہ ثابت کرتے ہیں کہ فرد کامل صرف اللہ ہے جس کے اندر سے اس کا غیر صادر نہیں ہو سکتا۔ اقبال کے نزدیک یہ صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے جس کی شان میں فرد اور انفرادیت ہونے کے الفاظ اپنے مفہوم میں کاٹا چور سے اترتے ہیں۔ چنانچہ اس کی فردیت وہ ہے کہ اس کی ذات جتنا اور جتنے مجھے سے پوری حقیقت کے ساتھ ماورائی ہے۔ اس خاص پہلو کی طرف قرآن مجید نے بار بار توجہ دلائی ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کا نہ کوئی نظیر ہے اور نہ عمل۔ اس کی ذات امانے مطلق ہے اور لا اچھا فردیت ہے۔ علامہ اقبال ایک عیسوی مفکر قاری کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اکثر مذاہب میں یہ مہیاں رہا ہے کہ خدا کو غیر شخصی چاہیں اور اس کی انفرادیت کو وحدت الوجود میں ہیضہ و سہلہ کر دیں، لیکن قرآن کریم اس میدان کا مخالف ہے۔ سورہ نور میں خدا کو ارض و سماوات کا نور کہا گیا ہے جو بظاہر وحدت و وحد کی زبان معلوم ہوتی ہے، لیکن اس نور کے مرکز کو ایک چرائی میں اور چرائی کو قانونی کے اندر ایک خالق میں رکھنے کی تشبیہ خدا کے فرد ہونے پر دلالت کرتی ہے اور ہر ذاتی تصور سے برعکس تصور پیش کرتی ہے۔ جدید طبیعیات لغت کے تمام مظاہر کے مقابلے میں نور کی مطلقیت کی حاکم ہے جو اضافیت سے متاثر نہیں ہوتی۔ علامہ کے نزدیک خدا کو ذات مطلق اور فرد کامل ہونے کی وجہ سے نور سے تشبیہ دی گئی ہے نہ کہ اس لیے کہ اس کی انفرادیت کو زبان و مکان کی امتیاز میں مشترک کر دیا جائے۔

”جہاں تک قرآن کے خدا کے نور میں متفق کرنے کا تعلق ہے قاری کا نظریہ درست نہیں۔ وہ پوری توحید میں کے اس نے عمل ایک حصے کا ترک کر دیا ہے

لَا تُشْرِكُ بِشَيْءٍ وَفَالْأَرْضُ مِثْلُ سُورَةٍ مُّجْتَمِعَةٍ يَوْمَ يُنْفَخُ الْفُتُوحُ يَوْمَ لَا تَمْنَعُ أُولُو الْأَرْحَامِ وَلَا الْوَلَدُ وَلَا الْأَنْبِيَاءُ
تِلْكَ حَقِيقَةُ قُرْآنِ (۱۳۳۴)

طریقہ زمین اور آسمانوں کا نور ہے۔ اس کلمہ کی مثال ایسا ہے جیسے ایک طاق جو جس میں چراغ رکھا ہو، چراغ
نشے کے فانوس میں چاند اور فانوس کو ایک ستارہ ہے جو سورتی کی طرح چمک رہا ہو۔

اس میں ایک شخص کو اس آیت کا پہلا جملہ یاد دہا ہے۔ ہاں کلمہ کی بارگاہ کے تصور سے غائب کیا گیا ہے مگر جب
ہم آیت کے آگے میں نور کے استعارے کا بیان دیکھتے ہیں تو یہ پہلے کے رنگیں یاد دہا ہے۔ اس استعارے
کے حوالہ سے دعا خانے سے اس مفہوم کو دہائی کرنا قصور ہے کہ کلمہ کوئی ہے نہ کہ نور کو قطعاً میں مرکز
کر دیا گیا ہے بلکہ یہ نوریت اس کی ہے کہ وہ ایک فانوس میں ہے جو ایک واضح طور پر جان سکے جسے ستارہ کی
مانند ہے۔ دہائی طور پر میر سے سہارا ہے کہ کلمہ کی نور کے طور پر جو کلمہ بیان ہوا، ایسا ہی اور اسلامی اور بات میں کی گئی
ہے اب میں اس کی تصویر مختلف انداز میں کرتی جا رہے۔ جو یہ طبعیات کے مطابق نور کی رفتار میں اضافہ نہیں اور یہ
بر مطابقت کلمہ کے لیے ایک جگہ ہوتی ہے، خواہ اس کا اپنا نظام حرکت کیسے بھی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ فقیر کی دنیا میں نور
ذاتے مطلق کے قریب ترین ہے۔ نور کے استعارے کا بھروسہ خدا کے لیے متبادل کا قائل ہے اس کا مفہوم، علم جو
کے ہیں حشر میں، خدا کی مطلقیت ہونا چاہیے نہ کہ اس کا ہر جگہ موجود ہونا۔ سو فراموش کر نہیں آسانی سے وحدت اور وحدی
حشر کی طرف لے جا رہے۔ (۱)

اقبال، حقیقت مطلق کا تصور دورانِ فعل یا استدامِ خالص (Pure Duration) (۲) اور حقیقتی ارادہ
(Creative Will) (۳) کے طور پر بھی کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک زمان کی اصل حقیقت دوران (Pure
Duration) ہے اور حقیقت مطلق یا اخروی الیہ کا زمان دوران (استدامِ خالص) ہے۔ اس طرح، اقبال کے خیال میں
زمان، حقیقت مطلق کا لازمی عنصر ہے۔ (۴) لیکن جس زمان کا وہ ذکر کرتے ہیں وہ مسلسل دار (Serial Time) (۵)
نہیں بلکہ غیر مسلسل دار یا دورانِ خالص (Pure Duration) (۶) ہے۔ (۷)

حقیقتی ارادے سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ حقیقت مطلق حقیقی اور مستقل حیات ہے۔ اس حیات کو ایضاً کہتے ہیں
لازم نہیں آتا کہ خدا انسان کے مانند ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اخروی حقیقت ہے گی نہیں بلکہ اصول، وحدت اور
تکلیف کا نام ہے۔ یہ ایسا عمل ہے جو مختلف سرگرمیوں کو ایک مالا میں پرو دیتا ہے اور منصوبہ کو تعمیری اور تفسیری راستہ پر ڈال

۱۔ ترجمہ قرآن و احکام ص ۸۴-۸۵

2. The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P-44.

3. Ibid, P-53

۴۔ ترجمہ قرآن و احکام ص ۷۷

5. The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P-44.

6. Ibid.

۷۔ ترجمہ قرآن و احکام ص ۷۷ نیز تفصیل کے لیے دیکھیے: ڈاکٹر ابا بکر محمد امین کی کتاب "تفسیر قرآن"، ص ۱۷۱۔



”مقامی طور پر ہماری طرح کا زمانہ ہے۔ یہ کہ زمانہ حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے۔ گردانِ مطلق مسلسل نہیں ہے جس کی خصوصیات خاصی ملتی اور ممکن نہیں کی جاسکتی۔ وہ خاص اس مقام ہے۔ لیکن اظہارِ قوت کے طور پر یہ ایک تجربہ کی وہ نئی پہچان تھی نہیں۔ لیکن مسلسل وہ خاص اس مقام ہے جسے ہم اراکینِ مسلم کہتے ہیں۔ ایک ایسا فریپ جس کے بارے میں حقیقت الٰہی کا اصل اظہارِ مطلق کی سرگرمی کا کبھی پتہ نہیں چلتا۔ یہی وہ مضمون ہے جس کے بارے میں قرآن کا اشارہ ہے۔“

وَلَا تُخْلَفُ سِوَاهُ
بِأَعْيُنِنَا ذُرِّيَّتَكَ

[illegible]

۱۰۔ احرام جنس کی گاہریت کے لیے ایک حقیقی احرام ہے۔ اسے طلاق کا دھوکہ احرام ناموں میں سے جہاں تحریر تبدیل ہوتے ہوئے دوسرے جنس کے جنس کا نام نہیں لگایا ایک مسلسل حقیقی کا عمل ہے۔ اس سے اسے طلاق کا دھوکہ ہوتا ہے۔ اسے طلاق کا دھوکہ کہتے ہیں۔ اور وہ یہ کہ اس کی دھوکہ دہاں تک ہے۔ تحریر کے اس معلوم میں اسے طلاق کے لیے تحریر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو اسے غیر محرک کہنا اور واجبہ، طلاق اور طلاق کا شے بنادیں گے۔ (۲)

ہوں اقبال اس مقام پر پہنچتے ہیں کہ وہ حقیقت کو دورِ ماہِ محفل تصور کرتے ہیں جس میں زندگی بطور اس کے مقاصد یا بھی طور پر عمل مل جاتا ہے کہ ان سے ایک نئی اوجھل دھند مل جاتی ہے۔ یہ بھی ایک حیاتی تشریح کے مانند ہے جو ہم حد میں پہنچتی رہتی ہے اور نئی تخلیق کی راہیں تخلیق کرتی رہتی ہے۔ یہی حقیقت مطلقہ کی تخلیقِ غلطیہ ہے جسے اقبال آزاد و تخلیق ارادہ کہتے ہیں۔ اقبال ان کے مطلق کی آزاد و تخلیق غلطیہ پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:

”عالم فطرت اسے کائناتی ازمیر نہیں ہے جو حواس واقع ہے بلکہ جو حواس کی ایک ترکیب ہے۔ اگر ہمارا ایک عظیم علم ازماد ہے ہمارے کائناتی طور پر فلسفے حقیقی سے حقیقی ہے۔ فطرت کا ذاتِ حق ہے وہی حقیقی جو کہ ہمارا نفس انسانی سے ہے۔ قرآن نے ایک ایسے عالم ازماد میں اسے صحت بخشنے کا فرار دیا ہے۔ انسانی نقطہ نظر سے ہمارے ہر وجود و حالات کے پیش نظر ہمارے حقیقی حقیقی حقیقی کی ایک تصویر ہے۔ اب یہ آگے کی جانب بڑھ رہی ہوتی ہے تو ایک خاص لمحے میں یہ شہابی ہوتی ہے کہ چنانچہ میں فلسفے سے کائناتی حقیقی سے وہ حقیقی ہے اس میں تو کمال سکھتا ہے۔ نتیجہ یہ اس مفہوم میں لکھ دیا جاتی ہے کہ اس کی توحید کے لیے کوئی ایسی ہی حد آفری نہیں ہوتی۔ اس کی لکھ دیتے ہر اقتدار ہے۔ فی الواقع نہیں۔ لہذا فطرت کہ ایک ذی اندر عظیم ارتکاب نہ ہر عنصر کھتا ہے جس کے ارتکاب کی خارج میں کوئی ایسی حد نہیں۔ دوسرے فطرت پر محدود ہے لیکن اس میں ہر ایک حسی کے طور پر، جو کہ کوئی اندر عالم دیکھتی ہے۔ وہ نفس مشہور میں لکھ میں ایسی دوجا ہر کہ دیکھتی ہے ہمارے ہمارے دیکھتا ہے۔ جیسا کہ قرآن کا فرمان ہے۔

لکھنؤ، مکتبہ الرشیدیہ (۱۳۳۲ء)

اور بے شک پہچان ہے (سب کو) اللہ تعالیٰ (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک زمان کی اصل حقیقت وہاں ہے اور حقیقت کلی یا طبعی انجمن کا زمان ”وہاں“ ہے۔ یہ ایک مسلسل حقیقی عمل ہے۔ اسی لیے قرآن شریف کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ذکر بھی اور انگریزی آتی ہے اور عربی وہ بھی اچھا ہے۔ لہذا اس حقیقت کی کوئٹہ سمجھنا اس کی فہمی کے برابر ہے۔ یہ حقیقی ذات ہر دم وہاں وہاں ہے۔ یہ ذاتی نفس کی علامت نہیں بلکہ اس کی زندگی اور اس کی حقیقی صلاحیت ہے۔ اللہ تعالیٰ کو مشن کی طرح ساکن، ہمارے اور غریبوں کے درمیان ہر دم سرگرم ہے۔ اللہ تعالیٰ کی تخلیقیت یعنی حقیقی صلاحیت بے حد بے حساب ہے۔ اس کی حقیقی نگاہ بے پناہ اور لامحدود ہے۔ انسانی مشنیں زیادہ ناقص سے کم ناقص کی جانب ہوتا ہے یا ایک آدمی کو حقیقی کے بعد کسی دوسری آدمی کی حقیقی کی خاطر کو حقیقی کرنے کا نام ہے اس کو حقیقی میں نکال دیا جاتا ہے اور اس و جہاں بھی۔ لیکن خدا کے بارے میں یہ سب کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ خدا کی ذات میں غیرت سے مراد اس کے لامحدود امکانات کا باقیہاں ہے۔ لیکن اس عمل میں اس کے کمال پر کوئی حرف نہیں آتا اور ہر حالت میں کامل اور مکمل ہے۔

”خبر ہے کہ لیل اور قدر کی پہلو اس سے حلقہ تمام حاکمی پر عیاں مسلمان حقیقت میں اس تہیہ پہ پہچانی ہے کہ حقیقت حلقہ حلقہ زنجی ہے جس کے پیچھے علت و معلول کا درجہ ہے۔ اس زندگی کو بطور ایک ان کے تہیہ کرنا اسے انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔ یہ جس خبر ہے کہ اس ایک مادہ حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی ایک بے بیحد پہلو ہے جس میں بلکہ وحدت کی تنظیم کا ایک اصول، ایک ترکیبی سرگرمی ہے جو ایک قہری قسم کے حلقہ نظر انداز و مضمر ہوں کے اختیار پر یہ پہلو ذات کو سرحد کرتی ہے اور جس ایک حلقے پر مرکز رکھتی ہے۔ فکر کامل کا ذی طور پر اپنی نوعیت میں انسانی زندگی کی اصل لغت کو حاصل کرنا ہے اور ایسے ایک خاص قسم کے ایسے عالمگیر ہوتا ہے انکا ۲ ہے تمام اشیاء میں موجود ہے۔ یوں زندگی کا فہمی حلقہ تمام ذی طور پر وحدت اور وحدتی ہے“ (۲)

یوں اقبال، حقیقت ”مطلق کو ایک“ ”ای“ ”استقامت خاص“ ”حقیقی ارادہ“ اور عقل کے کئے آخری اقتباس میں ”حقیقی زندگی“ کہتے ہیں۔ اقبال کے یہ تصور اسلافی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔ ”ای“ سے اقبال کی مراد ذات ہادی کی ذات (Self) ہے اور اسے وہ ذات ہادی تعالیٰ کی انفرادیت، فردیت اور شخصیت ہے حقیقی کرتے ہیں۔ ذات ہادی کے بارے میں اسلام کا یہی تصور ہے۔ (۳)

حقیقت مطلق کو ”حقیقی ارادہ“ یا ”حقیقی زندگی“ تصور کرنا بھی کوئی اچھے کی بات نہیں۔ ظاہر ہے ”ای“ ”ای“ ہے وہ

۱۔ تہیہ فکر و حیات اسلام میں ص ۶۶-۶۷

۲۔ پہچان ص ۸۰

۳۔ دیکھئے مختار جلد ۱ باب ۱۱ ”فردیت“ کے مادہ ص ۱۱۱-۱۱۲

تذکرہ دیکھئے، قسط کے پہلی سال قرآن مجید کی روشنی میں بلاغت میں اسلامی میں ص ۱۱

جس کو وہ بھی اپنے طور پر تحقیق کریں۔ وہ دوسرے علوم سے یقین رکھتے تھے کہ قرآن کا تصور واحد بھی ہے اور مشہور حدیث قدسی "لا تسو الوعر" میں جلیق دورانی کا دورہ حرکی تصور مہیا کرتی ہے جس پر ہر گناہی نے اپنے بعد اطلالیات کی شاندار عمارت تعمیر کی تھی"۔ (۱)

جب یہ معلوم ہو گیا کہ استاد ام خالص سے مراد اصل حرکی سیلان ہے اور حرکی سیلان سے مراد ذاتی باری کا مسلسل اور آزاد تحقیقی عمل ہے۔ جس کی جانب قرآن مجید میں بار بار اشارے کیے گئے ہیں۔ (۲) تو اب یہ حقیقت تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہیں کہ اقبال کا یہ تصور بھی قرآن مجید سے اتنا کردہ ہے اور بالخصوص اقبال کے ادب میں مشہور حدیث قدسی "لا تسو الوعر" ہے جس کا حوالہ اقبال نے خود اپنے خطبہ اول میں دیا ہے

"ترسانے کو براست کو کیونکہ خدا مانتا تو خود خدا ہے"۔ (۳)

"اسرار خودی" میں بھی اقبال نے اس حدیث مبارک کا حوالہ دیا ہے۔

زندگی از دہر و دہر از زندگی است

"لا تسو الوعر" قربان لی است (۴)

علامہ اقبال نے اپنے تیسرے خطبے "خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم" میں ذاتی باری کی صفات خالقیت، علم، قدرت، کمال اور اہمیت پر تفصیل سے بڑی عالمانہ بحث کی ہے۔ اقبال کی یہ بحث اسلامی فلسفے، انبیاء اور علم الکلام کا سنہری باب ہے۔ اقبال نے اپنے فلسفیانہ تدبیر اور فطرت دینی کے مبین احراجات سے، صفات الہی کے اثبات اور ان کی ترجیح میں ایسے جہر دکھائے ہیں کہ علم کی جانچ میں اس کی مثال خال خالی ہی ملتی ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں:

"طرح سے اس باب میں جو کچھ لکھا ہے وہ قرآن مجید کی تصریحات اور امام غزالی اور سوانی کے کام پر وحدت اور وجود

کے قائل تھے ان کی تصریحات و تفسیحات کے ساتھ مطابقت ہے"۔ (۵)

مولانا موصوف صفات الہی کی ترجیح کے پانچوں کی وضاحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

۱۔ محمد انجیم دادا، اکر، طبع، اقبال کا تصور، جملہ اقبالیات، ملایہ مبارک پبلشرز، ۱۹۶۷ء

۲۔ دیکھیے مقالہ فی اطلالیات نمبر ۲

۳۔ ترجمہ قرآن، اسلام آباد، ۱۹۵۸ء

۴۔ حدیث مبارک کے تصور و تصور کوئی حجاز کی عمارت، مجمع المسلمین، مولانا محمد حامد علی، جس میں سورہ ہے۔ حوالہ صحت کے لیے دیکھیے

The Reconstruction of Religious Thought in Islam, ed M. Asad Sheikh, P-160, Reference No. 24.

۵۔ لکھنؤ، اقبال قاری، ۱۹۶۷ء

۶۔ سعید احمد اکبر آبادی، مولانا، اطلالیات، اقبال پر ایک نظر، ۱۹۸۷ء

”سم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں ایک طرف باری کائنات سے جگہ جگہ اٹھانائی کی صفات، علم، قدرت، روح، دھرم اور خلق دیگر ہیں اور اس کے علاوہ وحییت کا ذکر ہے اور دوسری جانب صاف ارشاد ہے کہ تسبیح و تحمید، شکر، یعنی اس کی تعریف کوئی شے ہے ہی نہیں، اس کے معنی بجز اس کے اور کہا ہو سکتے ہیں کہ ہم میں بچوں سے صفات صبیحہ کو آپ رہے ہیں اور سب ظاہر ہیں، اس کے لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ زبان و مکان سے باہر آنا ہو گا اور اس عالم با صحت میں رہے ہوئے ایک انسان کے لیے ایسا کرنا ناممکن ہے۔“ (۱)

خلاصہ اقبال نے، صفات انہی کے اثبات اور توحید میں یہی طرز فکر اختیار کیا ہے، جس کی جانب مولانا مسجد احمد نے اشارہ کیا ہے۔

اقبال، ذات مطلق کی منہج، حقیقت کے حوالے سے بتاتے کہ محدود نفس کے لیے تو عظمت ایک خارجی چیز ہوتی ہے لیکن خالق کا تعلق کائنات سے صانع اور مصروع کا نہیں ہے۔ کائنات کی پیدائش سے متعلق ہر الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔ وہ خالق عالم کو ایک محدود نفس والے صانع کے مماثل تصور کرنے سے بچتا آتی ہیں اس تصور میں کائنات اپنے خالق سے ایک جدا گانہ شے رہ جاتی ہے حالانکہ خالق عالم کے فعلی حقیقت میں جلد یا دیر اور قریب یا بعید ہونے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا ارادہ اور روشے کا موجود ہونا ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ اس کا حقیقی فعل آزاد ہے۔ جو زبان و مکان اور مادے سے متغیر نہیں۔ باری کائنات خالق عالم کی ذات و صفات سے جدا گانہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی کیونکہ خدا خالق بھی ہے اور قوم بھی اور کائنات خدا کے فعلی حقیقت ہی کا مظہر ہے۔“

”قنای الاہن طرقت کا کردار ہے باہر ایک متعلق چیز سمجھتے ہیں جسے ذہن جانتا ہے کہ اس کا حقیقی نہیں کر سکتا، لہذا ہم فعلی حقیقت کو، ماضی کا ایک فعل سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں ایک ایسی مصروع شے دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے صانع کی زندگی سے کوئی مصروفیاتی رابطہ نہیں اور صانع کا اس سے تعلق فعل ایک لامتناہی کا ہے۔ وہ تمام ہے ماضی کوئی ماضیت و جو تصور حقیقت کے پار سے میں اٹھاتے گئے، وہ اسی قنای ذہن کی محدود صوفی کی پیداوار ہیں۔ اس نقطہ نظر کے مطابق کائنات خدا کی زندگی کا فعل ایک حادثہ ہے اور ممکن ہے کہ یہ حادثہ ملازم ہو اہوتا۔ وہ خیالی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کائنات خدا کی ذات سے متعلق کوئی غیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی تہ نہ نکالی ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انہی نقطہ نظر سے حقیقت کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی باطن اور کوئی باہر ہو۔ کائنات کو ایسی غور و فکر حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے متعلق موجود ہو، کیونکہ یہ نقطہ نظر خود اور عام کردار ایسی انانیتوں میں بدل دیتا ہے جو قنای مکان کی استغنیٰ میں ایک دوسرے کے باطن میں چلے جاتے ہیں۔ ہم کل انہی دو کچھ سمجھتے ہیں کہ زبان و مکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ صفات قنای سے متعلق فکر کی فعلی مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ تمام باتوں میں بلکہ حیات خداوندی کی تعظیم کے معنی ہوتے ہیں۔“ (۲)

اس امر کی وضاحت کے لیے اقبال حضرت باجی بھٹائی کا ایک دلچسپ قول بیان فرماتے ہیں:

”ایک بار معروف بزرگ حضرت باجی بھٹائی کے سر پر ہاں میں خلق کا سولہ سائے آ کر ایک سر پر نے غم مار کے
نکل کر کے بھاگ گئے“

”ایک ایک لمحہ وقت تمام ہی موجودہ و قہار خدا کے سوا کچھ تھا۔ جا با حضرت باجی بھٹائی نے فرمایا: ”اب بھی
تو ہی صورت ہے اس وقت جی“۔ (۱)

لہذا اقبال فرماتے ہیں:

”پر ہادی دیا کوئی ایسا سوچیں جو خدا کے ساتھ بیٹھ سے قہار خدا کو باطل پر چلا اس پر عمل ہوا ہے۔ بلکہ اس کی
حقیقی صورت تو ایک مسلسل عمل کی ہے جسے گرنے والی جگہ تک چھوڑ دیں کہ کڑے میں پائنت رکھا ہے“۔ (۲)

اقبال کا نقطہ اور ناپے نگشتی کے اس نظریے کا اعادہ کرتے ہیں کہ کائنات کی دریافت اور اصولی طور پر سمجھنا صرف خداوندوں
نے اپنی ضرورت اور اپنے کھینچنے کے لیے فرمائے ہیں اور نہ یہ کوئی حقیقت مطلق نہیں ہیں۔ غم نے یہ عمل تخیل کے اندر ثابت کی
حالت میں کیا ہے لیکن یہ حقیقت ثابت خود اس کی مابیت میں موجود ہے۔ (۳)

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خالق کائنات کے عمل حقیقی کا انداز کیا ہے۔ اس سوال اور دوسرے قدیم غماض نے
کائنات کو ایک اولیٰ اور ایسی مستقل حیثیت دے دی تھی اور ان کے نزدیک کسی کا وہ مطلق کی خدا کی کو اس میں دخل نہیں تھا۔
جس پر قرآن کریم نے اس نظریے کی تردید کی کہ کائنات خود بالذات ہے اس ضمن میں اقبال اشاعرہ کے اس تصور کی تشریح
کرتے ہیں کہ کائنات جو اہر یا اجزائے لاکھڑی پر مشتمل ہے اور ان کی بے شمار خداوند پر لکھ عرض و جو میں آتی رہتی ہے۔ اور
اس طرح کائنات یا موجودات میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اشاعرہ کی کوشش تھی کہ خدا کو ایک با حثیت خالق قوت ثابت کیا
جائے جو زمان و مکان اور مادی جہاں میں تصور نہیں بلکہ مستقل حقیقی میں مشمول ہے۔

”تاکم یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، جس کا جواب آگے جہن سے پہلے دینا ضروری ہے۔ خدا کی حقیقی فعالیت سے
کار حقیقی کی طرح قہار پڑھتا ہے؟ انہما سے کسب سے زیادہ قہار سمجھتا ہے خدا اور اس کا عملی سبب لکھ میری مراد
اشاعرہ سے ہے۔ کا نظریہ یہ ہے کہ انسانی توانائی کا حقیقی طریقہ جو برقی ہے۔ اور ان کے اس نظریے کی بنیاد قرآن حکیم
کی یہ آیت دکھائی دیتی ہے“

وَمَا يَنْزِلُ مِنْ سَحَابٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ يُنْفِثُهَا سَحَابًا مُّقْتَدِرًا (۲۰: ۲۱)

انہی کوئی نے نہیں جس کے گزرنے سے اسے پاس نہ ہوں جو جی میں ہم بدل کرتے ہیں وہ ایک خیر و مصلحت خدا میں
ہوتی ہے۔

اور تفسیر نگار اہل اسلام میں ۸۶

۸۷ تا ۸۹

۸۸ تا ۸۹

اسلام میں تصور جو برہت کا تصور بنا پاتا اور مٹی سا کچن و تاجت کا نکتہ کے خیال کے خلاف ایک اہم عقلی جواز کا اشارہ ہے۔" (۱)

اقبال، اشارہ کے نظریے جو اہرچہ روشنی ڈالتے ہوئے بتاتے ہیں:
 "شعری کتب کے مفکرین کے مطابق، چنانچہ ارات سے چلی گئی ہے انھیں وہ جہاں کہتے ہیں، لیکن اتحاد اور
 جوئے کو ہے، ائمہ جو حور و غافل تھیں، چنانچہ اگل گھنٹہ کا تصور ہے جو اہرچہ اتحاد و غافل تھیں، لیکن۔ ہر
 مسئلے جہاں جہاں آ رہے ہیں اور ان کا نکتہ مسلسل درست نہ رہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا مکتبہ ہے۔"

نورانی، انشائیہ (۳۰:۶)

عراقی، تحقیق میں جو پاتا ہے انھیں کرتا ہے۔" (۲)

نیز فرماتے ہیں:

"ہر خیال ہے کہ تحقیق مسلسل کے تصور کی رو سے حصہ قائم کرنے کی طرف اشارہ و رابطہ ہے پہلے حصے میں کسی قدر
 پہلی موجود ہے۔ میں اگل اذیں اگل کہ پکا میں کہ میری رائے میں قرآن کی رو سے جو غافل کے مکتبہ کے مکتبہ طور
 مکتبہ ہے۔ میں اشارہ کے نظریے تحقیق کو اس کی تمام تر کوراجوں کے باوجود ایک علیحدہ کو پیش تصور کرتا ہوں، جس کی
 بنیاد وحیت و قدرت و حق ہے اور جو سا کی کا نکتہ کے اور مٹی نظریے کی نسبت قرآن کی رو سے کہ باوجود یہ
 ہے۔" (۳)

اقبال، اشارہ کے نظریے تحقیق کی، اس کے بعض مکتبہ کے باوجود اس لیے ایک علیحدہ کو پیش سمجھتے ہیں اور اس کے
 بعض پہلوؤں سے اتفاق کرتے ہیں کہ اس میں باری تعالیٰ کی مکتبہ سے مکتبہ جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے و قرآن کی
 رو سے کہ قریب ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اہل تعالیٰ کی مکتبہ مکتبہ کے بارے میں اقبال کا نظریہ وہی
 ہے جو قرآن کا ہے۔

اقبال، تحقیق مکتبہ کی مکتبہ اہریت کو تصور زمان (۴) سے منسلک کرتے ہیں۔ وہ علامہ جلال الدین رومی اور
 عراقی (اشعری؟) کے حوالے سے زمان کی کئی قسموں کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور معروضی زمان یعنی تسلسلی زمان اور زمانی
 انہی یعنی غیر تسلسلی زمان یا زمان خاص کی بنیاد بھی کرتے ہیں۔ وہ علامہ جلال الدین رومی کے حوالے سے بتاتے ہیں:
 "علامہ جلال الدین رومی نے اپنی کتاب "نور" کے ایک حصے میں، جو ایک چھپ چکا علم کا ہر مکتبہ دہلی کے تصور
 زمان کی بنیاد داتا ہے، میں بتایا ہے کہ اگر ہم زمان کو ایک جسم کی عت تصور کریں تو یہ ہمیں واقعات کا تصور ایک جہوں کی

انھیں گہراستہ اسلام میں ۸۸

۸۹

۹۰

۹۱

صورۃ میں حرکت کرتے ہوئے نظر آئے ممکن نہ رہے گا۔ اور ہمیں یہ دقت ایک وحدۃ دکھائی دے گی۔ جب ہم اسے ایک ایسی عمل کی طرح راہِ صورت کہنے کے ساتھ کوئی تفریح نہ کر سکیں گے جو اپنے چہرے کو ہرگز کے ساتھ تمام مراحل سے گزرنے دی ہے۔ محرک راہِ انسانی یہاں تسلسل کی طاقت کے بارے میں زیادہ گہری بصیرت کا مظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اضافی ہے۔ لہذا وہ خدا کے معاملے میں قاطب ہو جاتا ہے کیونکہ خدا کے سامنے تو تمام واقعات ایک ہی عمل اور اک میں محض ہوتے ہیں۔ (۱)

عراقی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

”عراقی کا بھی تجربہ ایسی نقطہ نظر ہے۔ وہ عاقل، مادیات اور عاقل، روحانیات کے درمیان زبان کی لاتعداد انواع کا تصور پیش کرتا ہے جو مختلف حقیر، دہشت و جد کے لیے مبنائی ہیں۔“ (۲)

اس طرح اقبال نے انسانی کو ایک ایسی آن قرار دیتے ہیں جو ماضی، حال اور مستقبل سے آزاد ایک برتری آبی آن ہے۔ وہ اس کی تائید قرآن پاک سے حاصل کرتے ہیں:

”خدا ایک ہی ناقابلِ تقسیم اور اک میں تمام چیزوں کو یکساں اور مستحق ہے۔ خدا کی اولیت زبان کی اولیت کے سبب نہیں بلکہ اس کے برعکس وقت کی اولیت خدا کی اولیت کی طرف ہے۔ لہذا انسانی الفاظ وہ ہے جسے قرآن ”اسم الکتب“ کے نام سے جان کرنا ہے۔ (۳) جس میں تمام تاریخ طبع و معلول کے لئے ہائے سے آزاد ایک برتری آبی آن میں سرگزشت ہے۔“ (۴)

لہذا اقبال بتاتے ہیں کہ:

”عاقل سرخیز، دہشت و گزند زبان کی مابینت کو کھٹے میں جزوی طور پر ہی سمجھ سکتا ہے۔ اس کا صحیح راستہ اسے شعری تجربے کا مطالعہ لسانیاتی تجربے پر زبان کی مابینت کو جان کرنا کا واحد راستہ ہے۔“ (۵)

اس ضمن میں اقبال خود ہی کے دو پہلوؤں یعنی نفسی، بصیر اور نفسی، عاقل کی جانب توجہ مبذول کر دیتے ہیں۔ (۶) اور

بتاتے ہیں کہ:

۱۔ تجرید و فکر یا حیات اسلام میں ۹۵

۲۔ مینا میں ۹۶

۳۔ اقبال یہاں قرآن مجید کی اس آیت کی جانب اشارہ کر رہے ہیں:

لَمَّا أَتَى الْبَنَاتُ يَسْأَلُنَّ مَا بَدَّلَهُ وَذُنُوبُهُنَّ حَرِّمَتْهُنَّ أَنْ يُخْبِرْنَ

ترجمہ: (جو بچہ کے لیے ایک بہت بڑی بڑبڑات ہے۔ لہذا ایک لاشعور ہے۔ لہذا جس چیز کو چاہتا ہے باقی لکھتا ہے اور اس کتاب الہی کے پاس ہے)

۴۔ تجرید و فکر یا حیات اسلام میں ۹۶

۵۔ تجرید و فکر یا حیات اسلام میں ۹۶۔ ۹۷

۶۔ نفسی، بصیر اور نفسی، عاقل کا ذکر اقبال نے اپنے دوسرے خطبہ میں تفصیل سے کیا ہے۔ دیکھیے تجرید و فکر یا حیات اسلام میں ۹۵۔ ۹۶

”میں سمیر خالص اور ان معنی ہے تو از فقیر میں رہتا ہے۔ جس کی دعوت کا وہ اس کے سمیر ہونے سے فعال ہونے اور وہ ان سے گفتگو کی طرف ذہن ہونے پر ہے۔ اس حرکت سے زبان جو بڑی بڑا ہوتا ہے۔ لہذا آثارا شعوری اثر ہو جو ہمارے تمام علوم کا خلا آقا ہے ہمیں ایک ایسے شعور کا سراغ دیتا ہے جو نجات و فقیر یعنی زبان بحیثیت ایک وحدت نامہ یا بحیثیت وحدت اور زبان بحیثیت شعور ہمارے کے مابین جھلک پیدا کرتا ہے۔“ (۱)

اس سے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

”مگر ہم اپنے شعور کی جو بے کی رہنمائی تو ان کرتے ہوئے ان کے مطلق کو ان کے قنای پر قیاس کر لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ خودی مطلق کا زبان ایک ایسا فقیر ہے جو بغیر تسلسل کے ہے یعنی ایک ایسا نامہائی کل ہے جس میں خودی کی گفتگو حرکت کی وجہ سے جو حرکت ظاہر ہوتی ہے۔“ (۲)

اقبال بتاتے ہیں کہ ہر مادہ اور ملا یا قر کا بھی ایسی نظریہ ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ عمل گفتگو کے ساتھ ہی وقت بھی معروضہ وجود میں آتا ہے۔ عمل گفتگو کے ذریعے ان کے مطلق اپنے غیر مضمت اور بے پایاں حقیقی امکانات کو محسوس کرتی اور انھیں اپنی ہے۔ اس طرح خودی میں فقیر اور ثابت دونوں خوبیاں پائی جاتی ہیں۔ قرآن حکیم وقت کی ان دونوں قسموں یعنی زبانِ پنج دی یا زبانِ خالص اور زبانِ عاری کی یا ہر جہی وقت کا قائل ہے:

”یہی میرا مادہ اور عارف کے مابین نظر قابو ہے یہ کہتے ہیں کہ وقت عمل گفتگو سے پیدا ہوتا ہے جس سے خودی مطلق اپنے لا انتہا اور غیر حسیں حقیقی امکانات کو جانتی ہے اور گواہان کی بنیاد پر کرتی ہے۔ جس پر کہا جاسکتا ہے کہ خدا کی لا محدود وقت و قدرت و اشعار حقیقی امکانات پر مبنی ہے۔ چنانچہ ایک طرف خودی ابدیت میں رہتی ہے جس سے ہر جہی مراد ہے ہے تو از فقیر اور دوسری طرف وہ زبانِ تسلسل میں رہتی ہے جس کے پارے میں میں سمجھتا ہوں کہ وہ مصداقِ طور پر ابدیت سے حقیقی ہے کیونکہ ہے تو از فقیر کا پیمانہ ہے۔ صرف اسی معلوم میں یہ ممکن ہے کہ ہم قرآن کی اس آیت کو سمجھ سکیں:

لَا تَغْلِبُكَ فَتْلُ وَالْقَدَامِ (۲۲:۸)

دن و رات کا آنا جانا اس کے سب سے ہے۔“ (۳)

اس طرح اقبال، مسلم مفسرین و علما کے نظریات اور قرآن مجید کے حوالوں کے ذریعے بتاتے ہیں کہ وقت گفتگو عمل سے ہی جنم لیتا ہے، یہی وہ حقیقی عمل ہے جس کے ذریعے ان کے مطلق اپنے لا محدود حقیقی امکانات کو وجود میں لاتا اور ان کی گردشِ کل و دنیا کی صورت میں بنائیں کرتی ہے۔ اس طرح خودی کا مطلق ایک طرف تو فقیر یا تو از فقر کے حامل و انجی وقت یا ابدیت سے جڑ جاتا ہے، جبکہ دوسری طرف خودی ایک ایسے تسلسل زبان میں رہتی ہے جو دائمی وقت یا ابدیت سے اس لحاظ

سے وابستہ ہو کر یہ ابدیت کے بے سرور تھری کی جانکشی کرتا ہے۔ (۱) تسلسلی زبان کا ابدیت سے بچنے کا وہ عضوی رابطہ ہے جس کی تفہیم سے ہم حلقہ نکات کی ابدیت کو سمجھ سکتے ہیں۔ گویا اقبال کے نزدیک، زبان انہی وہ زمان یا وقت ہے جو گزراں (Passage) کی خاصیت سے بیکرمیرا ہے اور اسی باعث تسلسل یا ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں مقسم ہونے کے تصور سے بالکل آزاد ہے اور وابستہ داری قبائلی کی ابدیت پر بدل ہے، بلکہ بقول (اکثر محمد آصف ایمان):

”اقبال کے نزدیک زبان عاجزی ایک انکی طرف اللہ (Above eternity) حقیقت ہے جس کا زمانہ اہام سے کوئی تعلق نہیں۔ زبان خداوندی کا وہ ابدیت کے تصور سے بھی بلند مرتبہ ہے۔“ (۲)

اقبال زبان انہی سے حلقہ فرماتے ہیں۔

”It is above eternity“. (3)

ساتھ ہی یہ بھی لکھتے ہیں

”It has neither beginning nor end.“ (4)

لہذا جس زبان کی یہ حالت ہو، اس زبان کو گفتی کرنے والی ہستی کی ابدیت کا کیا حال ہوگا جو زمان و مکان کی حدود و قیود سے بلند بالا ہو۔ اس طرح اقبال کے نزدیک حقیقت مطلق کے لیے تو ابدیت کا تصور ہی بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ حقیقت مطلق کے لیے تو کوئی آغاز ہے اور نہ ہی انجام۔

علم انہی کے حوالے سے بات کرتے ہوئے اقبال، اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ:

”علم اپنے ابتدائی مہیم میں، محدود ہونے کے باوجود ایک ایسی قدری سے منسوب نہیں کیا جاسکتا جو یک وقت جس شے کا حقیقی ہے اس کی ہستی کے لیے بنیاد بھی فراہم کرتی ہے۔ یہ قسم سے یہاں زبان کوئی مدد نہیں کرتی۔ اسے اس کوئی تصدیق بھی، اس لیے علم کی نوعیت کو بیان کر کے جو مہیم شے کا تحلیل کا رہی ہو۔“ (۵)

تاہم اقبال کہتے ہیں کہ:

”علم انہی کی وضاحت کے طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسے حقیقی کا علم کی ادراک کا وہ واحد کامل تجربہ عمل ہے جو ایک ابتدائی آن کی صورت میں اسے واقعات کے تصور نظام کی حقیقت سے آگاہ کر سکتا ہے۔“ (۶)

حقیقت مطلق سے مطلق اقبال کے خیالات واضح طور پر قرآن مجید کے یہاں کردہ تصور علم انہی کا پر تو ہیں۔ علم انہی

محمد آصف ایمان، ڈاکٹر، اقبال کا حیران کن فلسفہ، تحقیقی و تفسیری مضامین، آبدار پبلیشنگ، پشاور، ۲۰۰۶ء، ص ۸۱

۳۔ ایضاً ص ۷۷

3 Reconstruction, P-60

4. Ibid, P-60.

کے جان پر مشعل قرآنی آیات سے اس امر کا ثبوت آسانی میا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ آیات کے تراجم یہ ہیں۔

☆ اللہ ہی کی سلطنت ہے آسمانوں اور زمین میں۔ وہی زندہ کی مخلیق اور وہی موت دیتا ہے اور اللہ کے سوا تمہارا کوئی دوست اور مددگار نہیں۔ (۱)

☆ اللہ کی رحمت کوئی شخص روکنے والا اور اگر نہ ہو کوئی شخص اس کو پہنچنے والا اور وہ غالب ہے حکمت والا ہے۔ (۲)

☆ لوگو! تم اللہ کے کلمہ کو پکارتے ہو اور اللہ ہے بے پروا و غریبوں والا۔ (۳)

☆ بھلا کون کھنکس کی نگاہ پر پہنچتا ہے جب اس کو پکارتا ہے اور دور گرد دیتا ہے بے غلغلی اور کرتا ہے تم کو ناپ زب زمین پر۔ کیا اللہ کے ساتھ اس کوئی اور حاکم ہے۔ تم بہت کم درمیان کرتے ہو۔ (۴)

☆ اور اللہ پر ہر مرد و سادہ کو اور اللہ کا ہی ہے کام جانے والا۔ (۵)

☆ بھلا، کھنکھو کہ جو کچھ تم کہتے ہو۔ تو کیا تم اسے اگاتے ہو یا ہم اگاتے ہیں؟

اگر ہم جانتے ہیں تو اسے دشمنان کر ڈالیں اور تم سارے دن ہاتھ دانتے رہ جاؤ۔ (۶)

☆ تحقیق جنہوں نے کہا رب ہمارا اللہ ہے ہم اسی پر قائم رہے ان پر اترتے ہیں فرشتے کہ تم ڈرنا اور غم کھاؤ اور خوشخبری سنو اس بہشت کی جس کا تم سے وعدہ تھا۔ (۷)

☆ کہو اے اللہ سلطنت کے مالک۔ تو جس کو چاہے سلطنت دے۔ جس سے چاہے سلطنت لیگیں لے اور جس کو چاہے

عزت دے اور جس کو چاہے ذلیل کرے۔ سب تو اپنی حقیرے ہاتھ ہے بے شک تو میر تقی پر قادر ہے۔ (۸)

☆ اور آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اللہ ہی کی ہے۔ وہ جسے چاہے بخشے اور جسے چاہے غراب میں ڈالے اور خدا بخشنے

والا مہربان ہے۔ (۹)

۱۔ قرآن مجید، ص ۱۱۶

۲۔ ص ۸، ۸

۳۔ ص ۱۵، ۱۵

۴۔ ص ۶۵، ۶۵

۵۔ ص ۳۳، ۳۳

۶۔ ص ۶۵، ۶۵-۶۶

۷۔ ص ۳۶، ۳۶

۸۔ ص ۶۶، ۶۶

۹۔ ص ۱۱۶، ۱۱۶

- ☆ تم کو بھلائی پہنچے سوائے کی طرف سے ہے اور جہنم کو برائی پہنچے، سو کھارے ٹھس کی طرف سے ہے۔ (۱)
- ☆ اور اگر اللہ تم کو کوئی تکلیف پہنچے تو اس کو دور کرنے والا اس کے سوا کوئی نہیں اور اگر تم پر کچھ بھلائی چاہے تو اس کے فضل کو دور رکھے والا کوئی نہیں۔ اور وہ جتنے والا سر ہاں ہے۔ (۲)
- ☆ اور یہ کہ وہی چاہتا اور دلاتا ہے، اور یہ کہ وہی مارتا اور زندہ کرتا ہے۔ (۳)
- ☆ بندہ کہتا ہے اور پیچھے اس کے قہر بان جہاں جو ہٹنے کے ٹھم سے اس کی حفاظت کرتے ہیں۔ اللہ کسی قوم کی حالت نہیں بدلاتا جب تک وہ اپنے آپ کو نہ بدلیں۔ اور جب اللہ کسی قوم کے ساتھ برائی کا ارادہ کرتا ہے تو وہ عمل نہیں سختی اور اس کے سوا اس کا کوئی مددگار نہیں۔ (۴)
- ☆ ملک پر اور خود تم پر کوئی مصیبت نہیں آتی جو پہلے سے ٹھس نہ ہو ایک کتاب (یعنی لوح محفوظ) میں کہ ہم اس کو پیدا کریں گے۔ چنگ یا لٹ کے لیے آسمان ہے، تاکہ جو تمہارے ہاتھ نہیں آ یا اس پر غم نہ کیا کر داور جو اس نے تم کو دیا اس پر خوشی نہ کیا اور اللہ کسی اثر اسے اور بڑائی مارنے والے کو پسند نہیں کرتا۔ (۵)
- ☆ اللہ جو چاہتا ہے ملاتا ہے اور باری رکھتا ہے اور اصل کتاب (یعنی لوح محفوظ) اسی کے پاس ہے۔ (۶)
- ☆ اللہ ہی کو قیامت کا علم ہے۔ اور وہی بندہ برساتا ہے۔ اور چاہتا ہے جو اس کے پسند میں ہے۔ اور کوئی شخص نہیں چاہتا کہ وہ بھلی کیا کرے گا اور کوئی شخص نہیں چاہتا کہ کسی زمین میں اسے موت آئے گی۔ چنگ اللہ ہی چاہنے والا خیر دار ہے۔ (۷)
- ☆ کہہ دو کہ میرے اور تمہارے درمیان اللہ ہی گواہ کافی ہے۔ وہی اپنے بندوں سے خبردار دیکھنے والا ہے۔ (۸)
- ☆ اور تم جس حال میں ہوتے ہو یا قرآن میں سے کچھ نہ جانتے ہو یا تم لوگ کچھ کام کرتے ہو۔ جب اس میں مصروف ہوتے ہو ہم تمہارے سامنے ہوتے ہیں اور تمہارے پروردگار سے اور ہمارے ہی کوئی چیز پوشیدہ نہیں ہے نہ زمین میں اور نہ آسمان اور نہ کوئی چیز اس سے چھپائی یا بڑی مگر کتاب روشن ہے۔ (۹)

۱۔ قرآن مجید، ۳

۲۔ پنا، ۱۰۶، ۱۰۷

۳۔ پنا، ۳۳، ۳۴

۴۔ پنا، ۱۱۱

۵۔ پنا، ۳۳، ۳۴

۶۔ پنا، ۱۰۳

۷۔ پنا، ۳۳

۸۔ پنا، ۱۰۶

۹۔ پنا، ۱۰

معروف اقبال شمس مہدائید کمالی بھی اسی تھے یہ چہچہ ہیں کہ علم الہی سے متعلق اقبال کے خیالات قرآنی تعلیمات کے عین مطابق ہیں۔ لکھتے ہیں:

”سرمایہ الہی اور علم الہی میں تمام چیزیں داخل ہیں۔ علم الہی اور علم الہی کے علم و ہر ایک اور ہر ایک میں ہیں۔ یہاں ہر ایک ہے جو ہر قسم کی قسم سے ہمارا ہے۔ اس میں زندگی پہلے ہے نہ بعد۔ اللہ تعالیٰ کی ساری کائنات پر ولایت کی ساری کائنات پر ولایت کی ہے۔ تمام کائنات اپنے جملہ اشیاء و وجود اور انواع و اقسام کے ساتھ وہاں الہی میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس لیے ہر شے یا واسطہ خدا تعالیٰ کی حضور الہی اور علم الہی میں ہے۔ گویا قرآن حکیم کی اصطلاح میں زمان الہی ام الکتاب ہے جس میں تمام اشیاء و وجود اور تمام چیزیں داخل ہیں۔ حال اور مستقبل کے ہے۔“ (۱)

اقبال، علم الہی سے متعلق، جلال اللہ عینہ والی اور پروفیسر رائے کے خیالات سے متفق نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ زمان الہی کے بارے میں یہ نظریات حقیقت زمان کو محض باہر سے دیکھنے کی مثالیں ہیں۔ ان سے ام الکتاب یا زمان الہی کا جو تصور بنتا ہے وہ اصل حقیقت کو خارج سے مشابہہ کرنے کے مترادف ہے۔ اگرچہ علم الہی اور زمان الہی میں اصطلاح اپنے ماضی حال اور مستقبل کے ساتھ موجود ہے جیسا ان نظریات سے واضح ہوتا ہے تو علم الہی ہمارے علم کی طرح محض آئندہ سا اور مستقبل ہو جاتا ہے۔ ہمارے علم کا قویہ حال ہے کہ چیز ہمارے سامنے ہوتی ہے اور ہم بالکل آئندہ کی طرح اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ پس وہ شے اس طرح ہمارے علم میں آ جاتی ہے جیسے آئندہ میں اس کا کھس آ جاتا ہے

”جلال اللہ عینہ والی اور ہمارے زمانے میں پروفیسر رائے نے خدا کے علم کے بارے میں بھی تصور پیش کیا ہے۔ اس میں جاتی کا ایک عنصر ضرور موجود ہے۔ مگر اس سے ایک نکل نکل شے، جملہ چیزیں مستقبل، ماضی کائنات کا تصور ہوتا ہے جس میں ہمیں حقیقت کا علم کا قیاس ہو جاتا ہے اور جس نے فکر پرانی کی طرح خدا کی حقیقت خدا کی سب سے زیادہ کے لیے ہمیں گمراہ کیا ہے۔ درحقیقت علم الہی کو خدا کی قسم کی ہمدانی قریب و آبی جان سے لے کر کی وضاحت کے اس مکتبہ خدا کی طرح ہے جس میں ہر جملہ وجودات کی وحدت موجود ہے یا ہر ایک آئندہ ہے جو خدا کی طرح ہے۔ آئندہ کی پہلے سے تشکیل شدہ تفصیل محسوس کرتا ہے جن کا انکسار متناہی مشور میں صرف گوئی میں ہوتا ہے۔“ (۲)

اقبال کہتے ہیں کہ علم الہی کے اس تصور سے ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کے فعال اور مطلق ہونے کا تصور قائم ہو جاتا ہے اور دوسری طرف تمام حقیقت بالکل ہے حقیقت میں کہ ازلی مطلوبات الہی کی بازگشت میں جاتی ہے تاریخ عالم فہود و احاطہ۔ اور کج کی حقیقت حرکت کی ہمارے محسوسات لازمی مطلوبات الہی کی کارکن کمالی یا محسوس جاتی ہے۔ اس طرح یہ دنیا محسوس نہیں بلکہ محسوس نہیں ہے۔ اس کے اشیاء پر پہلے سے کھنکھاتا اور اس اشیاء ہوتا رہتا ہے۔ اس کے ہر کردار کا رول پہلے سے مقرر کیا ہوا ہے۔ اس لیے اس کو کمالی یا حتمی رول نہیں:

وہدائید کمالی، شمس مہدائید، علم الہی، تعلیمات اقبال میں ۹۱

ترجمہ و تفسیر اسلام میں ۹۱-۹۲

”خدا کے علم بطور افعال معرفت کے متعلق رہنے کے تصور تک بھی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اگر تبارک کو پہلے سے علم خدا واقعات کی ایک ایسی تصویر کیا جائے جو تاریخی انداز کا سامنے لاری ہے تو واقعات میں سمجھ اور بوجھ کا عنصر ہونا ہے۔ نتیجتاً ہم عقل حقیقہ کا کوئی مفہوم نہیں ذکر نہیں کر سکتے ہم اپنے شیخ ذوالمحل کے خیال سے یہی کرتے ہیں۔“ (۱۰)

اقبال کے خیال میں، اگر اس نقطہ نظر کو اختیار کیا جائے تو ذات ہادی کے علم اور ہمارے علم میں کوئی نوعی فرق نہیں رہتا اس فرق کے ساتھ کہ ہم چونکہ بہت حقیر و محدود ہیں، کم کم دیکھتے ہیں اور جزو جزو اپنا دائرہ علم بڑھاتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ لانا ہے، ایک جنسیت جنم سب یکسو دیکھتا ہے اور ایک ہی سامت میں سب یکسو رہتا ہے۔ اس ایک فرق کے باوجود اس کا علم بھی اسی طرح خارجی طور پر ہے جیسا ہمارا علم۔ چنانچہ اس کا زمانہ بھی جو سب زمانوں کو محیط ہے خود ہمارے زمانہ ہی طرح مستقل نکاح میں جاتا ہے جس میں ماضی حال دونوں موجود ہیں۔ ہمارے علم میں مستقل نہیں آتا مگر اس کے بعد عید علم میں تمام مستقل بھی آجاتا ہے۔ لہذا اقبال کہتے ہیں:

”علم الہی کی تعمیر لازمی طور پر ایک ذوق عقلی میں کی حیثیت سے ہوتی ہے جس سے اپنے طور پر موجود فکر نے دلی اشتیاق، ایمانی طور پر وابستہ ہیں، باوجود خدا کے علم کا ایک محسوس کرنے والا نچر تصور کرتے ہے ہم مستقل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے سے موجود علم کو ملحوظ رکھتے ہیں مگر یہ الہی بات ہے کہ ہم اپنی خدا کی آزادی کی جست ہی کر پائیں گے۔ خدا کی مبادی عقلی کے نام پر ہی کسی میں مستقل لازمی طور پر پہلے سے موجود ہوتا ہے مگر اس کی موجودگی ایک حقیقی طور پر گئے بد سے دور ہمیں تمام واقعات کی ہمارے ایک مکمل مکان کے طور پر ہوتی ہے۔“ (۱۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک علم الہی اور زمانہ الہی کا تعلق خلقت اور اس کے ذراتی زمان سے خارجی نوعیت کا نہیں ہوتا۔ خارجی مشاہد میں تو علم خود اشیا کی موجودگی کا تصور اور ان کا اثر یا تشبیہ ہوتا ہے اور ہم اور اشیا اس میں ایک دوسرے کے متقابل خمیرتے ہیں۔ اس کے برعکس ذات ہادی تعالیٰ کا علم اشیا کا اثر نہیں بلکہ ان کو متاثر و متغیر کرنے والا ہوتا ہے۔ اس علم کی قاطبہ نہ گہری سے اشیا و اچھا نہیں اور وجود پاتی ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ کا علم زندہ، فعال اور خلاق ہے۔ تمام خلقت اسی فعلی علم کی مطوعات ہیں۔ لیکن وجہ ہے کہ کائنات کی کوئی شے اللہ تعالیٰ کے بالفاظ نہیں۔

اقبال ذات مطلق کی صلیب قدرت کا ہم پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ خدا کی ذات مطلق ہے اور زندگی کا نامہ خصوصاً اس کے کمال میں تازہ آفرین اور بدست کوئی ہے۔ اکثر حکمیں نے خدا کو عالم سمجھ کر عالم کل تو بنا دیا لیکن اس کے علم کو اپنے محدود علم پر قیاس کیا اور اس کی خلاق اور قدرت آفرین سے جنم پڑی کی۔ آفرینہ دلوں میں بھی زندگی کی کم و بیش یہ صفت پائی جاتی ہے۔ اور ان کی طوری بھی اپنے مرکز میں آدھر ہے۔ دلوں کی طوری اور آدھری خدا کی آزادی کو محدود نہیں کرتی

کیوں کہ یہ آزادی خود لطرحہ البیہ کا فیضان ہے۔ خدا نے نفوس کو اپنی حیات و قدرت و اختیار میں ایک گوت شرکت کا موقع دیا۔

”کچ تو یہ ہے کہ خدا و قدرت کے تمام انجباتی اختلاقات کا قسطن خاصاً نظریاتی مباحث سے ہے جس میں ہمارے مشاہد سے میرا تے دانی اس زندگی پر ہماری نظر نہیں ہزاروں عمل کی استعداد رکھتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس انسان کے قصور سے ہزاروں اعمال اور ہزاروں اعمال کی اہل ہیں جن کا عقلی ارادہ تھیں لیکن نہیں میڈل ان کی آزادی پر ایک حد قائم ہو جاتی ہے۔ مگر اس پر یہ حد کوئی باہر سے نہ کوئیں ہوتی بلکہ یہ خود ہی کی عقلی آزادی سے پیدا ہوتی ہے جس کی طاقت و حدود وہاں اس کو اپنی بات کا اہل حاکم ہے کہ اس کی زندگی، قوت اور آزادی میں حصہ لے سکیں۔“ (۱)

علامہ اقبال اس اشکال کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اکثر اراکان میں پیدا ہوتا ہے کہ اگر نفوس آزاد ہے تو خدا کی قدرت مطلق باقی ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب علامہ کے پاس یہ ہے کہ کسی قسم کی خلاق بھی توجہ کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ قدرت مطلق کا مجرد تصور جو حقیقی وجود سے الگ ہو کر قائم کیا جائے ہے معنی ہوتا ہے۔ قرآن میں لطرحہ کا تصور مختلف قوتوں کے درمیان عمل اور رد عمل کا تصور ہے۔ جہاں بھی جتنی ہے وہ ایک نظام کے اندر ہے۔ خدا کی قدرت کاملہ میں غیر متقول اور متقول دونوں حیثیتیں ہیں۔

”مگر یہ یہاں جا سکتا ہے کہ قدرت کاملہ کے تصور کے ساتھ اس قصہ کے تصور کی تخلیق کیے ہوئے ہیں۔ یہیں قصہ کے اس حصہ سے طلب زدہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ قرآن ان کلمات کو پسند نہیں کرتا بلکہ اس کی نظروں سے اٹھاتی ہے۔ جتنی ہے جس کا فکر یا خیالیت نے حد تک کو عقلی دیا ہے۔ تمام حلیات و لوازم عقلی اور کسی اور قسم کی ہوا ایک قسم کی حد ہے جس کے بغیر یہ عقل نہیں کہ ہم خدا کو بطور ایک موجود فعال خودی کے دیکھ سکیں۔“ (۲)

لہذا اقبال کہتے ہیں کہ:

”اگر ہم مجرد معنوں میں خدا کی قدرت کاملہ کو دیکھیں تو یہ ایک اندیشہ ہے، رد اور مجرد حالات ہوگی جبکہ قرآن حکیم کا ہم دیکھ کر مردود قوتوں کے نظام کی حیثیت سے لطرحہ کا ایک مخالف اور عینی تصور ہے۔ اس مختصر نظر سے خدا کی قدرت کاملہ خدا کی حکمت سے مراد ہے۔ جس کی طاقت اس کی حدود و طاقت اپنا اختیار کسی غیر عین میں لانے اور اس سے کہنے کی اہلیت ایک محدود کتاب اور محدود نظام میں کرتی ہے۔ قرآن خدا کو تمام فکر کا مرکز قرار دیتا ہے۔“ (۳)

یہاں خبر و اثر (۲) کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ جس کا کوئی قطعی تعلق جواب دشوار ہے۔ دنیا میں شر و مصائب اور دکھ و نظر

انجیل و فکریات اسلام ص ۹۹-۱۰۰

مہینہ نامہ ص ۱۰۰

ص ۱۰۱

۳۔ دیکھئے مقالہ مذہب لبرال ملو لبرال

آتے ہیں۔ اگر ذات باری تعالیٰ صحر مطلق اور کفار مطلق ہے تو یہ سب کچھ کہاں سے پیدا ہوا:

”یاسیت (۱) وہ شہنشاہ کے نزدیک دنیا ایک نہ رقم ہونے والی خزاں ہے جس میں ایک اعلیٰ درجہ کی دولت ہے، اچھا بھلا وہ تنہا ہی قسم کی ذرا، اشیاء میں کرتی ہے جو چھ جہانوں کے لیے اپنے عہدہ کا کام کرتی ہیں۔ اور پھر بیحد کے لیے قابل ہر چاقی ہیں۔“ (۱)

یوں خلیفہ عبدالعظیم کے الفاظ میں:

”قطر حق کے لیے یہ ام ترہی مسئلہ ہے۔ حقیقت، علم و خبر جو خدا کی رحمت، مطلق کے ساتھ کسی طرح ہم آہنگ ہیں، کوئی اس کو عقل اور تجربہ کی بنا پر نہیں سمجھ سکتا۔“ (۲)

اقبال نے بھی اس مسئلے میں انسان کی بے بسی کا اعتراف کیا ہے مگر ساتھ ہی انھوں نے قرآن پاک کی روشنی میں اس اہم مسئلے کو حل کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ (۳) لہذا آتے ہیں:

”فطرت اور راجحیت میں اس پہل کا ہم کائنات کے بارے میں موجود علم کی روشنی میں ابھی کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے۔ ہماری فطرتی عقلیں ابھی سے کہ ہم جچ رہاں کا جزوی علم ہی رکھتے ہیں۔ ہم ان عظیم کائناتی قوتوں کی مکمل راجحیت کو نہیں جان سکتے جو ایک طرف تو جاسی دیتی ہیں اور دوسری طرف زندگی کو دیتی رکھتے ہیں۔ اس کے برقرار رکھنے میں کام آتی ہیں۔ قرآن حکیم کی تعلیمات جو انسان کے دایوں میں بھڑکی کے امکانات اور فطرت کی قوتوں پر اس کے اختیار پر یقینی رکھتی ہیں وہ فطرت کی حمایت کرتی ہیں اور نہ راجحیت کی۔ وہ تو بھڑکی پر یقین رکھتی ہیں۔ وہ ایک اضافہ پذیر کائنات کی تعلیم دیتی ہیں اور اس امید کو دھاتی ہیں کہ بلا غرض انسان پہلی پرست حاصل کر لے گا۔“ (۴)

اس طرح اقبال نے نزدیک ارادہ مطلق کی گامیاری اور چہاریت میں کوئی شبہ نہیں کیا تھا سکتا مگر اس کی کارفرمائی کے لیے شہنشاہ کے سونے نکلنے سے نہیں بلکہ قرآن حکیم سے بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ قرآن نے اللہ تعالیٰ کو محض ارادہ نہیں، بلکہ علم، شعور اور بصیرت بھی کیا ہے۔ اس لیے وہ ہرگز بے لگام، بے قید اور کور شعور نہیں ہے۔ اس کائنات کے مظاہر ارادان کی حقیقت کے پس منظر میں جو قوت ہے، اس کی عمل چرائی میں شعور، علم اور فہم شامل ہیں ای پر بس نہیں بلکہ وہ ذہن سے سخت کا بھی مالک ہے (۵)

اگر ارادہ انہی علم و حکمت سے ہے پھر اور جسمی دامن ہوتا تو بلا شبہ یہ نہایت ناقص ہوتا۔ اس کا ناقص اور گرا ہوا کہ یہ شہوت مطلق ہی ہوتا۔ بالکل ہی اندھا اور سہرا اور ہر عقل سے خالی۔ مگر وہ شعور نہیں ارادہ ہے اور ارادہ وہی ہو سکتا ہے جس

۱۔ تہجد و گزشتہ اسلام میں ۱۱۸

۲۔ عبدالعظیم خلیفہ جمعیس خطبات اقبال، ص ۳۵

۳۔ دیکھئے مقالہ ذاکہ ای باب میں ”تہجد و تہذیب کی بحث مؤلفینہ ۱۹۳۲ء“

۴۔ تہجد و گزشتہ اسلام میں ۱۱۸

۵۔ عبدالعظیم خلیفہ جمعیس خطبات اقبال، ص ۳۵، مقالہ اقبال اور پیرانہ تہذیب، ص ۹۵

میں خود ارادیت ہونے کے شوق سے محفل کی ہی پہا اختیار کر لی اور بے صبری۔ شعور اور حکمت کی وجہ سے اس پر کوئی شرط اور حد عاید نہیں ہوئی اور وہ مطلق سے محدود نہیں بن جا تا بلکہ اس کی داخلی غریبی اور ذاتی کمال بے حد و حساب ہو جا تا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے غیر محدود ارادے اور قدرت کے کمال میں غیر محدود و مطلق اور غیر محدود و حکمت بھی داخل ہے۔ اسی لیے اس کی کارفرمائی میں خیر ہی خیر ہے۔

ذات باری تعالیٰ کی لامتناہیت والا محدودیت کے حوالے سے اقبال کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے زمان و مکان سے ہمارا ہے۔ ہمارے زمان و مکان مطلق نہیں ہیں اور نہ ہی ان کی لامتناہیت مطلق ہے۔ لہذا خدا کو ان معنی میں لامتناہی نہیں سمجھا جا سکتا، جن معنی میں ہم مکان کو لامتناہی قرار دیتے ہیں۔ روحانی مراتب کے حوالے میں وسعت کا ہونا کسی طور سے نہیں ممکن آتا۔ زمان و مکان ان کے مطلق کے امکانات ہیں اور اس کا بہت کمزور اساحت ہمارے ریاضیاتی زبان و مکان کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ خدا اور اس کی تخلیقی تخلیق سے باہر نہ کوئی زبان ہے اور نہ کوئی مکان اس لیے خدا کی لامحدودیت نہ زمانی ہے اور نہ مکانی۔ اس کی لامتناہیت کے معنی اس کی تخلیقی تخلیق کے لامحدود امکانات ہیں۔ معلوم کا نکات تو اس کا جزوی اعتبار ہے مگر یہ کہ خدا کی لامحدودیت والا انتہائیت خود اس کے اندر ہے نہ کہ اس کے باہر۔ خدا کے باہر جو کوئی اساس ہے ہی نہیں جس کا کوہ و درگاہ۔

خدا کو مکانی لامتناہیت کے معلوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے ضیق میں وسعت اور پیدائی کوئی معلوم نہیں رکھتی۔ مگر لازماً جبکہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی۔ چنانچہ طوطا نے فطرت کو کسی لامتناہی ظاہر واقع نہ کر سکی خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے ہم سرحد و انتہات کا ایک نظام تصور کرتی ہے جن کے باہر رابطہ سے زبان و مکان کے تصور ابٹا بھرتے ہیں اور اس حقیقت کو چاہی کرتے کہ ایک مختلف انداز ہے کہ زبان و مکان دو تہجیات ہیں، جو مگر، ان کے مطلق کی تخلیقی تخلیق پر آکر کرتی ہے۔ زبان و مکان ان کے مطلق کے امکانات ہیں جن کا ہماری زبان و مکان کی ریاضیاتی فعل میں جزوی طور پر ہی اعتبار ہوتا ہے۔ خدا سے اور اور اس کی مطلق تخلیق سے الگ نہ تو مکان ہے اور نہ ہی زبان جس سے دوسری انسانی سے الگ نمونہ آئے۔ ان کے مطلق نہ مکانی لحاظ سے لامتناہی ہے اور نہ ہی اس معلوم میں بتائی ہے جس طرح انسان مکان کا محدود اور ہمارا دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ ان کے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی قدرت کے لامتناہی اندرونی امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معرفت کا نکات ایک جزوی اعتبار ہے۔ مگر خدا کی لامتناہیت واضح نہیں ملتی ہے۔ وہ ایک لامتناہی تخلیق کا باعث نہ ہے مگر غور و پسند نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے، بلکہ کوئی تسلسل نہیں۔“ (۱)

اگر غور کیا جائے تو اسے باری تعالیٰ کی لامحدودیت اور لامتناہیت کے حوالے سے علامہ اقبال کے یہ خیالات قرآن مجید کی آیت انگریز بالخصوص اس کے اس حصہ کی

وَبِيعَ خُزَيْجَةُ الشَّصْرَتِ وَالْأَزْخَرِ ج (۱)

اور ذات باری کے اسم مبارک "الکلیہ" کی تفسیر ہیں۔ مگر حیرت ہے کہ طاری محمود اعمان نے اقبال کے ان خیالات پر یہ اعتراض کیا ہے:

"طاسر کے اس موقع کی جاوید اصل مذہبی مسلمات کو رہنمائی مخلوقات کے حوالے سے کہنا ہر مان کے باہمی استخراج پیدا کرنا ہے۔ اتحاد و اتحاد باطنی کے متواتر ہیں۔ مذہب جن لا انتظامات کا اظہار ان کی ذات کے لیے اہمیت کرتا ہے، وہ یکسانی، مکانی، زمانی، عقائد کی بنا جنہیں جگہ ان سے انسان کی اختیارات و اہمیت ہیں اور انسان کی حقیر استعداد اس کا دباؤ نہیں کر سکتی لیکن اس حوالے سے طاسر کا ایمان داس طرف محدود ہوتا ہے نہ وہ اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ بلکہ وہ یہ ہے کہ بالقہ کہہ کر اس کی تعلیم کو بند کر دیتے ہیں۔" (۲)

طاسر اقبال تو اپنے خیالات میں ریاضیاتی زبان و مکان کو اعتباری قرار دے رہے ہیں اور ذرا سوچو باری کو اس ریاضیاتی زبان و مکان سے ماوراء قرار دے رہے ہیں:

"خدا کو مکانی اضافیت کے مفہوم میں ہم اضافی تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے قصین میں وسعت اور پیمائی کوئی معلوم نہیں۔ لیکن، طاسر اسی جہاں ہم پہلے کیچے ہیں (۳) کہانی، مکانی اضافیت مطلق نہیں ہوتی۔" (۴)

ایسے میں طاری محمود اعمان کا یہ اعتراض بے معنی ہو کر تنقید برائے تنقید کی مثال بن جاتا ہے۔

معروف اقبال شمس مرثیہ شریف جانا نے اقبال کے ان خیالات کی درست توضیح کی ہے:

"ہم خدا کو مکانی اضافیت کے مفہوم میں غیر محدود تصور نہیں کر سکتے۔ طاسر دوسری زبان، مکان کی اضافیت حق نہیں کہہ سکتے۔ زبان و مکان، ہماری فطری افکار کا نتیجہ ہیں، اقبال کی دماغی میر جا کی عقلی غلطیات اور ذات سے الگ زبان و مکان کا وجود ہی نہیں۔ اس لیے ہمارے زبان و مکان کا خدا کی ذات پر اطاعت نہیں ہو سکتا۔ خدا سے جدا کر کوئی عظیم معنی نہیں جو اسے محدود و محدود کر سکے۔ خدا پایہ زبان و مکان اضافی فطری کی طرح محدود نہیں۔ کائنات خدا کی مخلوق مرکزی کے باطنی امکانات کے جزوی اظہار کا نام ہے۔ ہم غلط طور پر ہیں کہ سمجھتے ہیں کہ خدا کی لامحدودیت وسیع ہونے کی بجائے یقین ہے۔" (۵)

علیہ عبداللہ اعظم اقبال کے اس تصور کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

"اقبال یہ ہے کہ فرد بالکل خود ہے کہ جس کو نہ ہو سکتا۔ انفرادیت کا لازمی یہ مفہوم ہوتا ہے کہ فرد محدود و محدود ہوا اس لیے

۱۔ قرآن مجید، ۲: ۲۵۵

۲۔ طاری محمود اعمان، "خطبات اقبال میں مذہبی مضامین اور اس کی تنقید"، مشہور اخبارات، شمارہ ۱۲، جولائی ۱۹۹۷ء، ص ۵۸

۳۔ یکے مقابلہ کے لئے نظر اب میں "زبان و مکان" کے جامعیت

۴۔ تجرید و فکر، ص ۸۵

۵۔ مرثیہ شمس مرثیہ شریف، خطبات اقبال، ج ۱، ص ۵۹

ذات مطلق یا ذات مطلق ہر اس کا اطلاق کیسے ہو سکتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ مشکل خدا کو زبان و مکان کے اندر رکھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن زبان و مکان انسانی ذمہ ہے ہمارے نگاہ میں خود خدا کی ذات پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ خدا کی ذاتی زبان اور مکانی نہیں ہے۔ ہر قسم کے ذاتی خدا کے اندر ہے مگر خدا اس کے اندر نہیں خدا کے پار کوئی واسطہ نہیں جو اس کو محدود تصور کر سکے۔" (۱)

پروفیسر ڈاکٹر امین بھٹو نے اقبال کے اس تصور کو ذات ہادی کی ذاتیت کا ادراک کرنے میں محدود مکان پر قرار دیا ہے۔

"اس تصور میں ایک اہم تصور صفر ہے۔ یہ تصور خدا کی ذاتیت کا ادراک کرنے میں محدود مکان ہو سکتا ہے۔" (۲)
پروفیسر عبدالحمید کمالی نے بھی، "ذات ہادی کی ذاتیت پر اقبال کے خیالات کا کچھ تجزیہ کیا ہے۔
"ہادی تعالیٰ کا غیر محدود اور پرستار ہے۔ ہر ہادی ذاتیت اور کیفیت میں زبان و مکان سے بالکل علیٰ غفلت ہے۔
زبان اور مکان کے ماننے والے اللہ تعالیٰ کی مخلوق کے لیے ہیں۔ ہر خلقت کسی نہ کسی زبان اور کسی نہ کسی مکان میں ہوتی ہے۔ ادا یا بد طور سے اس خلقت پر نظر اٹل جانے تو یہیں محسوس ہوتا ہے کہ خلقت کے پیچھے اللہ تعالیٰ ہر مخلوق میں ہے۔ زبان اور مکان اس کے در پیکار ہیں۔ زبان کا سلسلہ یکے بعد دیگرے تخلیق ہونے والی اشیا سے فنا ہوا نظر آتا ہے۔ چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ زبان و مکان ذات مطلق میں ذات ہادی تعالیٰ کے عمل کے شکست ہیں۔

جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ذات ہے وہ ان دونوں سے ماورائی ہے۔ ہادی اپنی ذات میں وہ مکان کے کسی نہ کسی مقام اور زبان کی کسی نہ کسی سامت میں ہوتی ہیں۔ گو باہم اور ہادی ذات میں زبان و مکان سے محصور ہیں لیکن اللہ تعالیٰ اور اس کی ذات مطلق کو اس محدود خاصیت میں نہیں کیا جا سکتا اس طرح تو وہ خود اپنی مخلوق کے نگاہ میں اور بالفاظ آجاتا ہے۔
ہادی ذات مکان کے ایک حصہ میں ہوتی ہے۔ اور وہاں محدود اس کا اہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ مکان میں ہمارے بالفاظ آجاتا ہے۔ یہ ہمارے مشاہدہ کی حقیقت اور حاشیت ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کے علم اور مشاہدہ کو کسی طور کو محدود کرنے کا ایک مقام پر اس کی مخلوق ایک دوسرے کے بالفاظ اور فکر وادی میں آجاتے ہیں اور یہ لغزبالی ہے۔" (۳)

قرآن مجید میں خدا کو نور کہا گیا ہے۔ (۴) اقبال بھی اپنے اعلان میں، حقیقت مطلق کو نور قرار دیتے ہیں مگر وہ اس سے ذات ہادی کی ہر جگہ موجودگی کی بجائے ذات ہادی کی مطلقیت مراد لیتے ہیں۔ (۵)

جہاں تک ذات ہادی کی مادیت کا تعلق ہے، تو اقبال ذات ہادی کی مادیت کا اقرار کرتے ہیں یعنی ان کے

۱۔ محمد اعجاز، ڈاکٹر، مطلقیت و تعالیٰ، ص ۱۵۰، ۱۵۱

۲۔ امین بھٹو، ص ۱۳۱، ڈاکٹر امین بھٹو، ص ۱۳۱

۳۔ محمد اعجاز، ڈاکٹر، مطلقیت و تعالیٰ، ص ۱۵۰، ۱۵۱

۴۔ قرآن مجید، ص ۸۴، ۸۵

۵۔ محمد اعجاز، ڈاکٹر، مطلقیت و تعالیٰ، ص ۱۳۱

۶۔ محمد اعجاز، ڈاکٹر، مطلقیت و تعالیٰ، ص ۱۳۱

نزدیک یہ عالم، خدا کا چین لگن سا تھا ہی وہ اس بات کا بھی اظہار کرتے ہیں کہ یہ عالم ذات باری سے منقطع بھی نہیں۔
اقبال ڈاکٹر سید عہد اللہ:

”ظاہر کے نزدیک کائنات (عہد انسان) خدا نہیں لیکن اس سے اسے جدا بھی نہیں جس حد تک وہ اپنے ملک کے ملک
اسے اپنے جیسا۔“ (۱)

حقیقت مطلق کی صفات کے حوالے سے اقبال نے اپنی شاعری میں، صوفی شعراء کی طرح، کثرت سے قویات نہیں
کی مگر بلکہ بھی، بلکہ ایسے اشعار مل جاتے ہیں جن سے، صفات انہی کے بارے میں اقبال کے اصل رجحانات کا اندازہ لگایا جاسکتا
ہے۔

- قائیں ہیں نور اور بمانی استوار
مئی و قائم چوں خدا خود را ثار (۲)
آمر و خالق ہر دوں از امر و خلق
ما از شب و روز گاراں شد خلق؟ (۳)

- درویش خالی از ہلا و زیر است
دلے ہر دین او وسعت پذیر است (۴)
دوام حق از اسے کار او نیست
کہ او را این دوام از جنتو نیست (۵)
خداے زعمہ ہے ذاتی حق نیست
جلی ہائے او ہے انجمن نیست (۶)

اقبال کے ان اشعار سے ذات باری تعالیٰ کی ان صفات کا اثبات ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ حق و قائم یعنی زعمہ اور قائم
ہے، وہ امر و خالق ہے، اس کی گفتش جاری و ساری ہے، اللہ تعالیٰ کا دوام کسی جنت کا نتیجہ نہیں بلکہ وہ خود قائم اور دائم ہے اور

۱۔ عہد اللہ سید ڈاکٹر، حقیقت و ظہار، اقبال، ص ۳۱۹

۲۔ نکات اقبال، قاری، ص ۶۰

۳۔ ایضاً، ص ۶۰

۴۔ ایضاً، ص ۶۰

۵۔ ایضاً، ص ۶۳

۶۔ ایضاً، ص ۶۵

ذاتی غن رکھتا ہے یعنی بصیر ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ذاتِ باری وجود مطلق اور نورِ اسماوات ہے۔

مگر مطلق دریں دہم مکافات

(۱) کہ مطلق نیست جز نورِ اسماوات

حقیقت مطلقہ ذوالِ ولا مکان ہے، وہ وحدتِ صفت ہے۔

بچے را آں چناں صد پارہ دہیم

(۲) عدد بھر شمارش آفریم

اقبال کی اصطلاح میں ذاتِ باری خودی مطلق ہے اور حیات اس کی ایک صفت ہے۔

خودی تعویذِ حظِ کائنات است

(۳) نخستیں پہ تو زائشِ حیات است

خودی زائشِ حیات ہے، یا خودی است

(۴) خودی داں تھ کر تو بچیِ خردن است

زمان کے نقطہ نظر سے حقیقت مطلقہ باری اور لا زمان ہے:

ضمیمہ زندگی جاودانی است

(۵) چشمِ نگاہش جی زانی است

شب و روز سے کہ داری نہ ابد دن

(۶) فغانِ سہکا ہے بر فردِ دن

حیات نے نفسِ عمرِ رواں

(۷) شعور و آگہی اور را کرائے

حیاتِ آتش، خودی یا چل شرر یا

(۸) چہ انجمِ ثابت و اندرِ سطر یا

ترجمہ اقبال غازی، ۱۹۶۶ء

۱۔ چناں ص ۵۸۸

۲۔ چناں ص ۵۵۱

۳۔ چناں ص ۵۵۵

۴۔ چناں

۵۔ چناں

۶۔ چناں ص ۵۴۳

۷۔ چناں ص ۵۵۶

- چدا از غیر و ہم دلس غیر
 کم اندر طوفان و ہم دلس غیر (۱)
 ملک را لرزه برآورد از غیر او
 زبان و ہم مکمل اندر بر او (۲)
 نصیب مشق خاکے او نادر است (۳)
 چراغی در میان سینه تست
 چه نور است ای که در آینه تست؟ (۴)
 طوری از کائنات رنگ و بو نیست
 حواس با میان ما و او نیست (۵)

□♦□♦□

توحید

توحید، وحدت سے ملتا ہے۔ جس کے معنی ایک ماننا اور ایک سے زیادہ ماننے سے انکار کرنا ہے۔ شریعت کی زبان میں یہ عقیدہ دیکھنے کا نام توحید ہے کہ: باری تعالیٰ اپنی ذات، صفات اور غلط اوصاف و کمالات میں بیکہ ہے اور بے مثال ہے۔ اس کا کوئی سا جہی یا شریک نہیں، کوئی اس کا ہم پلہ یا ہم مرتبہ نہیں۔ صرف وہی ہا اختیار ہے۔ اس کے کاموں میں کوئی دخل نہیں دے سکتا اور وہی اسے کسی قسم کی اعادہ کی ضرورت ہے۔ حتیٰ کہ اس کے خدا والا ہے، خود کوئی سے پیدا ہوا ہے۔ وہ اپنی شان و جلالت میں مغرور ہے۔ اس کے کسی وصف میں اور خاص طور پر اس کی ربوبیت میں اس کا کوئی شریک نہیں۔ عبادت اور بندگی کے لائق بس وہی ہے۔ اس کا کوئی سا جہی اور ہمسر نہیں۔ (۱)

اقبال کے تصور و حقیقت مطلق کے تمام مضمرات اسی عقیدہ توحید کی تصویر و توضیح دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کا اسلامی نظریہ وحدۃ الوجود، (۲) اوچدان (۳) قصور زمان و مکان، (۴) ذات باری باری تعالیٰ تصور ماننے کا، (۵) نظریہ جبر و قدر، (۶) اور ان کی بیان کردہ صفات باری تعالیٰ، (۷) کا مرکز و محور عقیدہ توحید ہی کا اثبات ہے۔ سچ کہا ہے: اکثر ایمان بھری فصل سے کہ:

”اگر اقبال کے افکار کو کسی نظام کے تابع کیا جائے تو وہ نظام عقیدہ توحید ہے۔“ (۸)

اقبال نے اپنے خطبات میں عقیدہ توحید ہی کی ترجمانی کرتے ہوئے ذات باری کو مطلق حقیقت قرار دیا ہے اور اسی عقیدے کی روشنی میں وہ اللہ تعالیٰ کی انفرادیت (۹)، آزاد گزشتگی اور اوہدہ رستہ کامل غنائیت و علم الغی، اس کے اختیار کل اور مادورایت کے اثبات کی سعی نہ صرف فلسفیانہ استدلال سے کرتے ہیں بلکہ قرآن و حدیث سے بھی استناد لاتے ہیں۔ (۱۰) مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے درست کہا ہے:

۱۔ اگر کہ ہمارا گروہی، افلاک عقیدہ توحید، محرم فیضی اور علی، سارا لفظی، عظیم اللہ محمد علی (قرآن) و صلوات اللہ علیہ اجمعین ۱۳۵۲ھ

۲۔ دیکھیے مقالہ: خدا، اب خدا میں ”وحدۃ الوجود“ کے مباحثہ صفحہ ۱۳۹۵۵

۳۔ دیکھیے مقالہ: خدا، اب خدا میں ”اوچدان“ کے مباحثہ صفحہ ۱۹۰۵۱۳

۴۔ دیکھیے مقالہ: خدا، اب خدا میں ”زمان و مکان“ کے مباحثہ صفحہ ۲۲۹۵۱۹

۵۔ دیکھیے مقالہ: خدا، اب خدا میں ”غرضی“ کے مباحثہ صفحہ ۲۳۹۵۲۳

۶۔ دیکھیے مقالہ: خدا، اب خدا میں ”تجدد و تکرر“ کے مباحثہ صفحہ ۲۴۹۵۲۵

۷۔ دیکھیے مقالہ: خدا، اب خدا میں ”استغناء باری تعالیٰ“ کے مباحثہ صفحہ ۲۷۹۵۲۹

۸۔ ابن بھری فصل: اکثر، یہ فیضی جبریل و حریم: اکثر اور فیض میں ۱۱۹

۹۔ ابن تہمام ص ۶۷ گزشتہ افلاک میں بحث ہو چکی ہے

”حقیقت یہ ہے جب میں خدا کی نسبت علامہ کے تصورات پر حواشی لکھا تو اس کا جواب ملا کہ خدا کی
فطرت و تصور بکلیت خلق کے وصف سے باہر کوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی۔“ (۱)
اقبال مثنوی ”اسرار خودی“ کے انگریزی ترجمے کے حواشی میں لکھتے ہیں۔
”خدا واحد ایک فرد ہے۔ وہ غیر معمولی، یکتا اور بے نظیر فرد ہے۔“ (۲)

یہ بیان، اسلامی تصور حقیقت مطلق اور عقیدہ توحید کے عین مطابق ہے۔ مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا کی شخصیت
سے ہماری مراد کیا ہے اور اگر وہ فرد ہے تو غیر معمولی، یکتا اور بے نظیر فرد کیسے ہے۔ اقبال نے اس سوال کا جواب اپنے
خطبات میں بڑی خوبی سے دیا ہے، اور بڑی وضاحت سے یہ بتایا ہے کہ ذات الہ کا تصور کیا ہے اور وہ کس طرح ایک یکتا
بے مثل فرد ہے۔ دراصل اقبال نے ذات باری کی وحدانیت اور آخرالویت ہی کے اثبات کی خاطر اسے ایک ”اٹا“
(Self) قرار دیا ہے۔ اقبال نے بڑی وضاحت سے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ذات باری کی خودی کی نوعیت کیا
ہے۔ (۳) اقبال عظیم مطلق کے قرآنی تصور پر قویہ مہذول کرتے ہیں اور سورہ اخلاص پیش کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ
اتانے مطلق کی آخرالویت پر زور دینے کے لیے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے اور اس کی توضیح سورہ اخلاص کی صورت میں
کرتا ہے۔ (۴) اقبال تصورات حید کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک مکمل ہے مثل اور یکتا فرد کا تصور لازمی طور پر اس
معائنہ اور تقابلی تولید سے برتر ہونا چاہیے جو فردیت کا ملکی راہ میں حرام ہوتا ہے۔ مکمل خودی کی یہ خصوصیت قرآن کے تصور
خدا کے فیہادی عناصر میں سے ایک ہے اور قرآن اسے بار بار دہراتا ہے۔ (۵) اسی طرح اقبال آیت نور سے بھی ذات باری
کی فردیت پر استدلال کرتے ہیں۔ (۶) اور یوں وہ دراصل توحید یعنی رب کائنات کی وحدانیت اور آخرالویت کا اثبات
چاہتے ہیں۔

اقبال، ذات باری کی لائٹریک وحدانیت کے قائل ہیں اور توحید کے خالص اسلامی تصور کے داعی ہیں۔ لہذا خطبہ
عجم میں اس عقیدہ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”جو تکثر فیہادی طور پر ایمان میں رہتا ہے وہ یہ ہے کہ کئی موصوفے خدا اس کے وجود کا بھی تسلیم کرتے تھے مگر چند موصوفے

۱۔ سعید احمد اکبر، باری، خطبات اقبال پر ایک نظر، ص ۴۷

2. Nicholson, R.A., The Secrets of the Self, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1975, P.17.

۳۔ دیکھیے مقالہ فیصلہ ص ۳۳۰ تا ۳۳۱

۴۔ تہذیب فکر، ص ۱۳۱، اسلام میں ۸۳

۵۔ اس کی تفصیل گزشتہ ادراک میں گزری ہے۔

۶۔ تہذیب فکر، ص ۱۳۱، اسلام میں ۸۳

۷۔ ایضاً ص ۸۳۔ ۸۵

[illegible]

اقبال کا حلیہ کو ذراستہ باری کی "انٹا" سے متعلق کرتے ہیں اور اس طرح ذراستہ باری کی فردیت کے ذریعے اس کے وجود کا اثبات کرتے ہیں۔ اس پر اقبال سورۃ اخلاص اور آیتہ نور (۳) کے علاوہ دوسرے مقامات سے بھی استشہاد کرتے ہیں۔

”وہاں رہیم و ہواں و ہاں کجی لکم (۳۰، ۳۱)“

[illegible]

اقبال نے جو روایات ماری تھیں ان کے ذرائع "مسلطہ" سے بھی مشتق ہو کر رہے ہیں:

”میں نے مطلق کی انفرادیت پر دھونڈے کی گئی ہے قرآن آیات الطحا کا انہی پر ہے۔“ (۶)

یوں اقبال نے توحید کی تفسیر اور اثبات کے ضمن میں فلسفیانہ اعتبار کو بروئے کار لاتے ہوئے قرآن مجید کی روشنی میں، عالمانہ بحث کے اسلام کی عقلی جدید کی سچی منظوری ہے۔ کئیتھ کریگ (Kenneth Cragg) لکھتے ہیں:

”تفسیر اقبال یہ فکری روشنی میں اساسی ارتکاب اسلام کی تاریخ و توحیح کی کوئی پہلی اور وہ ’نجات‘ کے وہ سوانحی ۲۵ ہے جس سے ہمیں تہذیب و مسلمان بھی رنگ دے جاتے ہیں۔“ (۷)

التجديد في الفكر والحركة

REFERENCES

2025/12/15

محکمہ تعلیم و ثقافت، حکومت سندھ

February 1994

1999

اس طرح اقبال کے افکار میں ذاتِ باری حقانی کے تمام سہانے کم و بیش اسی اثبات و تصدیقِ توحید پر مبنی ہیں۔ اقبال نے اسلام کے اس عظیم انسان عقیدہ کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق کے خدوخال اس طور پیش کیے ہیں کہ اس سے ذاتِ باری کی وحدانیت و انفرادیت کے اثبات کی فلسفیانہ راہ ہموار ہوتی ہے تو ساتھ ہی ساتھ اسلامی عقیدہٴ توحید کی حقانیت ثابت ہوتی ہے۔

اقبال نے ظلمات کے علاوہ اپنی شاعری میں بھی عقیدہٴ توحید کی وضاحت کی ہے۔

روئے باللم نکلن ہائے قوی

تا تو در اقوام ہے ہوتا شوی (۱)

آنکہ دانش واحد است و لا شریک

بندہ اش ہم در نازد با شریک (۲)

یعنی زیادہ تر اشعار اس عقیدہ کی توضیح پر نہیں بلکہ انسان یا شخصِ مومن پر اس عقیدہ کے اثرات کی توضیح پر مبنی ہیں۔ اس طرح اقبال سیدِ نواب عالم ہاروی:

”اقبال نے اس عقیدہ کی تائید کی ہے وہ بڑی خدائی ہے، اقبال نے یہ فلسفہ پیش کیا ہے کہ توحید سے خدا کی وحدانیت کا اقرار اور ہر قسم کے کفر و شرک سے انکار ہوتا ہی ہے لیکن دراصل اس عقیدے سے کہ کائنات میں انسان کی عظمت و بزرگی قائم ہوتی ہے“۔ (۳)

اقبال کے نزدیک عقیدہٴ توحید وحدتِ خدا کا مظہر ہوتے ہوئے انسان کی انفرادی زندگی کو بھی وحدت بخا رہتا ہے اور مذہبی سیاسی احزاب کو یکساں کی بنیاد پر ملحد اور مشرکی دوسوئے خودی میں یہ عنوان قائم کر کے اس مطلب پر مبنی اشعار لکھتے ہیں:

”در معنی اینکہ معصیتِ حقیقی از حجام گرفتن نصبِ اعمین

ملیے است و نصبِ اعمین اسبِ احمد یہ خطہٴ دُختر

توحید است“ (۴)

اقبال کے نزدیک عقیدہٴ توحید زندگی کے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر جاری ہے۔ ان کے مطابق یہ تصور

۱۔ گیارہ اقبال نامی، ص ۱۶۶

۲۔ ایضاً

۳۔ نواب عالم ہاروی، ص ۱۶۱، کراچی، مکتبہ اقبال، دارالانشائیہ، بورڈ پرنٹرز، ۱۹۹۸ء، ص ۱۵۶۔

۴۔ گیارہ اقبال نامی، ص ۱۶۷

اسلام کے لیے موجب قوت رہا ہے اور اسلام کا خلاصہ یہی عقیدہ ہے، لہذا وہ اس تصور کو بار بار بیان کرتے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان بریلوی فرماتے ہیں:

”توحید کے عقیدے کے ذیل اور حتمی مسلمات یہ تھیں جن کی نسبت اہل اہل نے اشارے کیے ہیں۔ اسی سے اتحادی اور مرکزی نسب المصنوع کا صحیح معنی ہوا اور یہی تمام اداروں کی پیدائش کی راہ بن گئی۔ اس کا معیار قرار پایا۔ یہی وہ مرکزی اصول ہے جو تمام حیات کو ترقی کی راہ پر لے جانے کا ضامن ہے۔ اسی کی بنیاد پر آ زادی، مساوات اور اخوت کے اصول کو کلی ہمارے یہاں نصب ہوا۔ توحید کے عقیدے کا عمل سے گرا عقل ہے۔“ (۱)

مسئلہ توحید قرآن مجسم کے بنیادی اور اساسی موضوعات میں سے ہے۔ اس مسئلے کو ثابت کرنے کے لیے اگرچہ قرآن مجسم کی متعدد آیات، حقائق میں دلائل و براہین کا طے موجود ہیں لیکن ”سورۃ الاخلاص“ جس کو سورہ توحید بھی کہا جاتا ہے، میں اللہ رب العزت نے اپنی توحید کا جو جامع تصور عطا فرمایا ہے وہ یہی اور تمام پر فخر ہے۔

اس سورہ میں توحید کے پانچ بنیادی ارکان بیان کیے گئے ہیں۔ اگر ان پانچ ارکان اور راہ کو ملاحظہ فرمائیں تو عقیدہ توحید مکمل ہو جاتا ہے لیکن اگر ان میں سے کسی ایک رکن کی خلاف ورزی عقیدہ ہو جائے تو عقیدہ میں شرک داخل ہو جاتا ہے۔ (۲)

اقبال نے اپنے طلبات میں اسی سورت سے توحید پر استدلال کیا ہے۔ (۳) اور رشیدی ”رموز بے غوی“ میں تفسیر سورہ اخلاص کا پیرا ایک باب قائم کر کے اس سورہ کی ہر آیت سے حاصل ہونے والی حکمت کو بڑے لطیف انداز میں پیش کیا ہے۔ (۴)

دینی اسلام میں عقیدہ توحید کا سادہ اور بنیادی مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے سوا تمام معبودوں کی نفی کی جائے اور صرف اللہ تعالیٰ کے معبود حقیقی ہونے کا اثبات کیا جائے۔ (۵) اسی توحید خالص کا اظہار کلمہ شہادت میں ہوا ہے:

لا اله الا الله

یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں۔

اس کلمے میں اللہ تعالیٰ کے سوا تمام معبودوں کی نفی اور اللہ کے معبود حقیقی و برحق ہونے کا اثبات کیا گیا ہے۔ اس کی شہادت اللہ تعالیٰ نے خود قرآن مجید میں دی ہے:

۱۔ یوسف حسین خان بریلوی، اقبال، ص ۳۹۹

۲۔ محمد طبر القادری، ڈاکٹر، ہدف مشرقیہ، توحید اور عقیدہ شرک، دارالحدیث، لاہور، ۱۳۸۵ھ، ص ۳۳

۳۔ ترجمہ و تفسیر اسلام، ص ۸۲

۴۔ مکتوبات اقبال، قادی، ص ۱۶۵-۱۶۶

۵۔ تحصیل کے لیے دیکھیے ”قرآن کی چار بنیادی مسلمات“ ص ۳۲، مکتوبات اقبال، ص ۱۶۵، اسلامک سٹڈی سوسائٹی، لاہور، ۲۰۰۲ء

”اٹھ اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی عبادت کے کوئی نہیں ہے۔“ (۱)

اور

”(قرآن مجید کا) یقین رکھو کہ اٹھ کے سوا کوئی عبادت نہیں ہے۔“ (۲)

اقبال کی شاعری میں یہ فکر توحید طبعاً طرح طرح سے اپنے جلو سے دکھاتا ہے اور وہ بار بار اس کے ذریعے اعلیٰ توحید

کرتے ہیں۔

خودی کا سر نہیں لا اے لا اے

خودی ہے تجھ لہاس لا اے لا اے

یہ دور اپنے براہیم کی حاشی میں ہے

ضم کدہ ہے جہاں لا اے لا اے (۳)

یوں اقبال کے نزدیک اصول توحید کا نکتہ اور روحانی زندگی کا فعل مضر ہے جس سے کھڑے کھانے کی درست توجہ ممکن ہے۔ اثبات توحید کے بغیر حیات اپنے مرکزی نقطے سے محروم رہتی ہے جس کے بغیر اس کا تحقیق و کمال ممکن نہیں۔ ذلت الہی وہ طریقہ واسطہ ہے جس میں تمام مام بھیجے ہیں۔ اس کی ذات تمام اشیائے عالم سے زیادہ وسیع اور این سب کا غنا ہے۔ عقل و جہد صرف اسی کا ہے وہ نفس و تجدد کی ترقی سے پاک ہے۔

اقبال توحید کو اپنا اور اپنی جماعت کا سرمایہ افکار سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ توحید کے نتیجے ہی سے اخلاق و تمدن کے قطعے پورے ہیں اور مسلم قوم کی سیاست و معیشت کی فکر اس عبادت اسی بنیاد پر تعمیر ہوتی ہے۔

مصلحہ رضائن و چاں لا اے

ساز مارا پردہ گرداں لا اے

لا اے سراپائے اسرار ما

دشمن افس شیراز افکار ما (۴)

اقبال کا کہنا ہے کہ توحید کے عقیدے سے ہمیں انسانی میں یہ استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ غائب سے اپنا عقل قائم کرے جو حاضر سے زیادہ عقلی ہے۔ غیب پر ایمان انسان کو منور نہیں ملے کرانے میں مددگار بن رہا ہے۔ ذلت و ادب سے وابستہ ہو کر خود انسان کی صلاحیتیں بروئے کار آتی ہیں جو اس کی زندگی کو باطن بخا رہی ہیں۔ (۵) اصول توحید وہ نکتہ ہے جس

۱۔ قرآن مجید، ۳۱۸

۲۔ صبیح، ۷۷

۳۔ کلیات اقبال، اردو، ص ۵۴

۴۔ کلیات اقبال، فارسی، ص ۹۴

۵۔ پست مسکین خان، روح اقبال، ص ۳۰

کے گرد عالم پھر کاٹ رہا ہے۔ فطرت کے گواہوں کوں احوال کا مقصد دیکھا لگتا ہے۔ کائنات و حیات کا سفر اسی سے چل ہو سکتا ہے۔ جب تک کہ انسان لا ایلہ الا وہ وحی شمس نہ ہو جائے اس وقت تک وہ ماسوا اللہ کی غلامی سے آزاد نہیں ہو سکتا اور نہ اپنی ذات کا تعین کر سکتا ہے۔

نظراً اور عالم لا ایلہ

انجائے کار عالم لا ایلہ (۱)

لا ایلہ الا حساب کائنات

لا ایلہ الا قیاس باب کائنات

ہر دو تقسیم جہاں کاف ہوں

حرکت لا زائدا لا نقصاں (۲)

اقبال کے نزدیک زندگی کا جلال و جمال اسی توحید کی مختلف شاخیں ہیں۔ یہ عقیدہ طرک کو لاہوتی اور ملت کو جہروتی مانتا ہے۔

ملنے چوں کی شود توحید مست

قوت و جہروت کی آید بدست (۳)

فرد از توحید لاہوتی شود

ملت از توحید جہروتی شود

ہر دو از توحید کی گہر کمال

زندگی اسی را جلال آں را جمال (۴)

دیکھیے: اقبال کی طرح شاعری کی زبان میں عقیدہ توحید کی تکمیل بیان کر رہے ہیں۔ نہ صرف عقیدہ توحید بیان ہو رہا ہے بلکہ اقبال کا تصور شہنشاہ مطلق بھی واضح ہو رہا ہے۔ یہاں ہر اقبال توحید کے اثر سے فرد کے لاہوتی اور ملت کے جہروتی بننے اور زندگی کے جلال و جمال حاصل کرنے کا ذکر کر رہے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ، ہمارے

ادبیات اقبال، ص ۱۳۹

ص ۱۳۹

ص ۱۳۹

ص ۱۳۹

جلیل اور جمیل ہے۔ جب بندہ عقیدہٴ قرعید پر ایمان لاتا ہے اور اس عقیدے میں بہت ہو جاتا ہے تو اللہ بندے کو اپنی یہ صفات عطا کر دیتا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہٴ مومن کا ہاتھ

غالب و کارِ آفریں کارِ کشا کارِ ساز (۱)

اقبال کا عقیدہ ہے کہ قرعید پر کامل ایمان لانے سے اللہ بندے کو وہ قوت عطا کرتا ہے کہ یہ قرعید اس کے ہاتھ میں برہنہ شمشیر بن جاتی ہے اور وہ ہر قسم کے خوف اور حزن و داس سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

چو عصائے لالہ آری بدست

ہر ظلم خوف را خواہی گلست (۲)

عظمتِ اودار عالم لالہ

انتجائے کار عالم لالہ (۳)

غم و کج برد وصل کیو حیات

چشم ی چند ضمیمہ کائنات

چہں مقام مہدہٴ حکم شور

کاست درجہٴ جام جم شور (۴)

مضم کدہ ہے جہاں اور سرور حق ہے ظیل

یہ نکتہ وہ ہے کہ پاشیدہٴ لالہ میں ہے (۵)

بند غیر اللہ را مژواں گلست

تازہ از رنگہ او کائنات (۱)

وہج مرد فقیر از لالہ (۲)

تازہ دحر لالہ آید بدست

قوشِ غیر اللہ لا کفنی حیات

قوتِ سلطان و میر از لالہ

۱۔ گلیات اقبال، اردو، ص ۳۳۳

۲۔ گلیات اقبال، اردو، ص ۳۹

۳۔ ایضاً ص ۱۳۹

۴۔ ایضاً ص ۹۲

۵۔ گلیات اقبال، اردو، ص ۳۹۵

مقیدۂ توحید اللہ کے سوا تمام معبودوں یعنی غیر اللہ کی مٹی اور سمجھوتہ حقیقی یعنی اللہ کی وحدانیت کا اثبات کرتا ہے۔ اور لا الہ الا اللہ اسی مٹی اور اثبات کا منظر ہے جس کا اعجاز "لا" اور "الا" کے درپے ہوا ہے۔ مومنوں نے اس کلمات سے مٹی اور اثبات کے خوب معنی اور کھینچے پیدا کیے ہیں۔ اقبال بھی انہی روایات کے امین ہیں۔ لہذا انہوں نے بالخصوص اپنی قاری قاری شاعری میں اس مٹی اور اثبات سے خوب فائدہ اٹھایا ہے اور ان سے طرح طرح کے اسرار اور رموز جان کیے ہیں۔ اقبال "لا" اور "الا" کے درپے انتہائی دلکش اجزاء میں غیر اللہ کی مکمل مٹی اور حقیقہ مطلق، اللہ کا اثبات کرتے ہوئے مقیدۂ توحید کے نہ چار کافرینہ انجام دیتے ہیں۔

نکھڑی گریم از مردانہ حال آئین راہ جلال الا عیال
لا و لا احتساب کائنات لا و لا قطع باب کائنات (۳)

لا و لا ساز و برگ آفتاب
مٹی بے اثبات مرگ آفتاب (۴)

ہر کہ اندر دہش او قلع لاس
جملہ موجودات را فرما نردا ست (۵)

نہار زندگی میں ابتدا لا انتہا لا
جام سوت ہے جب لا ہوا لا سے بگات (۶)

مثنوی "نہیں چاہئے کہ اسے اقوام شرق" کی نظم "لا الہ الا اللہ" (۷) جس کے چھوڑ چھوڑا شعرا قول کیے گئے ہیں تو پوری مقیدۂ توحید کے بیان پر مشتمل ہے اور نہ مٹنے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس طرح قول پر وہ فیصد اکڑا ہی صبری مسلم۔ "اقبال مرمر لفظ ہے لا" چے رہے اور خدائے نام سے استمداد کرتے رہے۔ حق یہ تو حید سے ان کے جہول سوس کو توحید بن ہے۔ انہوں نے مثنوی رموز بخوری، بال جبریل اور مٹی چاہئے کہ وہ فیصد میں یہ کلمات بار بار واضح کیے

۱۔ گلیا حہ اقبال قاری ۸۱۳

۲۔ چننا ۸۸۹

۳۔ چننا ۸۱۳

۴۔ چننا ۸۱۵

۵۔ چننا ۸۱۵

۶۔ گلیا حہ اقبال قاری ۵۷۶

۷۔ گلیا حہ اقبال قاری ۸۱۳-۸۱۵

ہیں کہ حیدر مسلمانوں کو بغیر معمولی ایمانی قوت سے کھانکرتی ہے یہ سراسر مسلمان کے ساتھ ہی ایک مضحکہ برہنہ ہے۔ یہ عقیدہ اگر مومن کے نتیجے میں مکمل طور پر سراٹھ کر جائے اور حرم کے طوافِ احرار سے محظوظ ہو جائے۔ (۱)

اور ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں:

”توحید کے عقیدے کے بغیر اور جوئی مضمرات سے بھر جی جی نسبت اقبال نے اشارے کیے ہیں۔ اسی سے اخلاقی اور عمرانی سب مہینوں کا شخصی جنم ہوا اور بھی تمام ہزاروں کی اچھائی برائی کو پاچھے کا سہارا قرار دیا۔ لیکن وہ حرمی اصول ہے جو قاتلہ حیات کو ترقی کی راہ پر لے جانے کا ضامن ہے۔ اسی کی بنیادوں پر آزار کی وسوسات اور اخلاقی کاموں کو مکمل جامہ پہننا نصیب ہوا۔ توحید کے عقیدے کا مکمل سے کواضاح ہے۔“ (۲)

یوں اقبال کے طلبات اور شاعری میں سے عقیدہ توحید کے اثبات، تعمیر و توفیق اور اس تصور کی عظمت و جلالت پر حتیٰ یہ نکات اس حقیقت کا ناقصی تردید شہوت ہیں کہ اقبال، عقیدہ توحید پر کامل ایمان رکھتے تھے۔ یہ حقائق اور ایک مستشرق اقبال شناس کا یہ بیان کہ:

”اقبال نے ہر طرح توحید پر اپنے ہر خدا کے فی الواقعہ سے استناد کرتے رہے۔“ (۳)

اُن لوگوں کے لیے کہ گھر سے ہے جو دعوۃ الہیہ کی غیر اسلامی توفیق کو اقبال کے اسلامی دعوۃ الہیہ پر مبنی تصور حقیقہً منطوق (۴) پر متعلق کرتے ہوئے اسے ظلم و باغ و شرک قرار دیتے ہیں۔ (۵)



۱۔ یہی سمری اصل، ڈاکٹر محمد فخر محمد جہاں، حرمِ زمانہ، کراچی، ۱۹۸۱ء

۲۔ یوسف حسین خان، اردو، اقبال، ص ۳۹۹

۳۔ مکمل اقتباس اور حوالہ بھی گرا ہے۔

۴۔ دیکھیے حوالہ مذکور، باب ۱۱، ”دعوۃ الہیہ“ کے مباحثہ ص ۱۳۹-۱۴۰

۵۔ حوالہ دیکھیے اعلیٰ اعلیٰ کی کتاب ”طلبات اقبال“ ایک مطالعہ، یہی کتاب میں اسی صوفی کلامت کرنے میں درود و قہم صوفی کا گنا ہے۔

باب سوم

اقبال اور مغربی فلاسفہ

کانٹ (KANT)

منطقی یا خیالی بلا سفسٹ کے نزدیک امارا سادہ علم ہمارے حواس تک محدود ہے اور پاس حسیک محدود ہے کہ جو چیز بھی ہمارے دائرہ حواس سے خارج ہے، اس کا فہم ہم کبھی حاصل نہیں کر سکتے۔ باہد الطبیعیات کا علم بھی چونکہ ہمارے احاطہ اور اک میں نہیں آ سکتا لہذا اس کا حصول ناممکن ہے اور اسی لیے یہ علم ناممکن ہے۔ یونانی ارتقا بیست پرستوں سے لے کر انیسویں صدی تک مختلف قسم کی تنقیدیں باہد الطبیعیات کے مسائل پر کی جاتی رہی ہیں۔ (۱) اگر ہم جو یہ فلسفہ پر حسیہ فرقہ David Hume اور کانٹ Kant اور ایسے مفکرین کے مضمون نے باہد الطبیعیات کا اخراج علمیاتی بنیادوں پر کیا کانٹ نے باہد الطبیعیات کے علم کو ناممکن قرار دیا۔ اس کے خیال میں باہد الطبیعیات کا علم اس لیے ناممکن ہے کہ انسان یا انسانی ذہن کی مخصوص ساخت ہی یکھواس قسم کی ہے کہ وہ برداری حقیقت کا علم حاصل نہیں کر سکتا۔ انسانی ذہن میں شے کا بھی علم حاصل کرے گا وہ مظہر ہوگی، شے کی نفس کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ مظہر ہی تجربہ کے دائرہ تک ہی محدود ہے۔ (۲) کانٹ کہتا ہے کہ ہماری علم حاصل کرنے کی صلاحیتیں صرف مظاہر تک محدود ہیں۔ ہم عقلی اور فکری سطح پر حقیقت، منطق کا تعین نہیں کر سکتے۔ (۳) انسانی ذہن پر ہی کائنات کا مکمل علم سر پر فہم حاصل کرنا چاہتا ہے۔ چونکہ ذہن انسانی کائنات سے حقائق حاصل علم کے لیے کافی شے اور اشیاء میں رکھتا ہے یہ اس طرح کے شے تجربہ کے بار بار ہا کر حقیقت، منطق کا سر لگنا چاہتا ہے انسانی تجربہ صرف انسان کا مظاہر کا علم ہی فراہم کرتا ہے بلکہ بھی اس کا ذہن اسے اس بات سے مطمئن رکھتا ہے کہ ایک نیا ایک منطق و محدود پائی حقیقت جو چھپتا شے کی نفس (یعنی) ہوا پنا چھپتی و محدود کھتی ہو اور یہ کہ کجی شے کی نفس پر مذہب کے لیے ایک حقیقی بنیاد فراہم کا کام دیتی ہو۔ مگر ذہن انسانی حقیقت، منطق کو محسوس کیے جانے کے لیے مناسب آلات سے نہیں نہیں ہے اور یہ کہ انسان اپنے تجربہ کی دیاتے مادہ ہا کر اس حقیقت کو پانے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اشیائے کی نفس چونکہ غیر محسوس ہوتی ہیں اور اسی لیے یہ تجربہ کی زد میں نہیں آ پائیں چہاں انسان اس کائنات کے میں پشت کسی حقیقت، منطق سے پیش ہی انظم لا اودی ہی رہتا ہے کائنات کا استدلال یہ تھا کہ چونکہ باہد الطبیعیاتی طور پر کوئی حقیقی و محدود انسانی علم کی دسترس سے باہر کی چیز ہے۔ (کانٹ کا مشہور مقالہ کہ باہد الطبیعیات ناممکن ہے) اس لیے کانٹ کے نظام فکر کو ہم باہد

اور دیکھیے: قسط کے بنیادی مسائل (۲) کا ضمنی قیصرہ اسلام علیہ السلام

تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول (۲) کا ضمنی قیصرہ اسلام علیہ السلام

فلسفہ جدید کے خدا خال مرتبہ، پروفیسر غفران نظام سادات علیہ السلام

2 Kant Immanuel, Critique of Pure Reason, Eng. Tr: N.K. Smith, London, Macmillan, 1963, P. 93.

سورہ فہم اور ذاکر، "منطقی، ایمانیہ" مشورہ فلسفہ جدید کے خدا خال مرتبہ، پروفیسر غفران نظام سادات علیہ السلام

شیراز کے لیے

١- القيصر الامام جعفر بن محمد بن عبد الله بن علي بن ابي طالب

جب ابتدائی عقل کی تھریاٹ کی وضاحت کی ذمہ داری کا کام اصرار کا دوسرا گام تھا۔ کائنات کو برہمن کے لیے باطن پر خدا کا عظیم ترین عطیہ قرار دیا گیا ہے۔^(۱)

تاہم، اقبال، کائنات کے انکار یا بعد الطبیعیات کے نظریے سے کسی طور متعلق نہیں جس نے کائنات کو خداوندی کے عطیے یا شعوری امکان کے انکار کی منزل تک پہنچایا اور وہ اس امر سے اتفاق نہ کر سکا کہ ہم حقیقتاً مطلق اور اک کر سکتے ہیں۔^(۲) اقبال باطنی نظریات پر ذریعہ مستحکم کرتے ہوئے یا بعد الطبیعیات اور مذہب کا اثبات کرتے ہیں اور قاتلے ہیں کہ عام تجربی علم سے بھی آگے علم کے اور بھی مراتب ہیں جن کے ذریعے حقیقت مطلق کے اور اک تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے۔ جو تکلیف مٹا سکتے ہیں:

”کائنات کو یا بعد الطبیعیات کا علم ممکن نظر نہیں آتا تھا۔ اس کا سبب کائنات کے خیال میں یہ تھا کہ محسوس کے سواچ کوئی اور معلوم کی تجربی حدود حق نہیں تھیں لہذا محسوس کے سوا اور کسی حقیقت کا قبلی علم بھی ممکن نہیں۔ اقبال نے یہاں یہ بحث بنیادی اس کا مذکورہ تجربی کا دائرہ وسیع تر کر دیا جانے اور محسوسات کے علاوہ تجربے کی کسی اور نوع اور کسی صاحب کا اثبات کیا جانے تو امکان علم سے پیدا بھی ثابت میں بدل سکتا ہے۔ اس دائرہ میں دھست پیرا کرنے کے لیے اقبال کہتے ہیں کہ انسان کا ایک اور بھی داخلی یا باطنی تجربہ ہے جسے عرفِ ربی (Religious Experience) یا عرفِ سری (Mystical Experience) کہا جاتا ہے۔ یہ وہاں تک پہنچا جاسکتا ہے۔“^(۳)

کائنات کے برخلاف جس نے علم کو صرف تجربی حقیقت تک محدود کر دیا، اقبال کا عقیدہ ہے کہ انسان حیات مطلق کا اور اک عقلی محسوس اور قوتِ مدد کے سے حاصل نہیں کر سکتا بلکہ ایک غیر معمولی تجربے کے ذریعہ حاصل کر سکتا ہے جس کو ”وہ جان“ یا ”عشق“ کہتے ہیں۔ عشق اس جذب و شوق اور جوش و میل کا نام ہے جو کسی متعصب کی گمن میں ہو۔ عشق وہ نور ہے جو ایک ذرہ ہے یا یہ پروا کی سکھاتا اور زندگی کی شب تاریک کو فروزاں کر دیتا ہے۔ عشق کی تادیب سے عقل کی سرکشی و ہرزہ گردی دور ہوتی ہے۔ عشق سے وہ حرمت پیدا ہوتی ہے جو انسان کو خدا کی کارا و ان جاتی اور اسے خدا سے قریب تر کرتی ہے۔ عشق کا نجات میں صحن و مجال حاض کرتا ہے اور انسانی لطافت کو کمال پر پہنچاتا ہے۔ جذبہ عشق انسان کو خدا سے عشق کی انظر و بیت کو باقی رکھتا اور دلوں میں ایک لطیف پردہ عائل کرتا ہے۔

کائنات نے اپنی کتاب ”Critique of pur Reason“ میں یہ سوال اٹھا کر کہ ”کیا یا بعد الطبیعیات ممکن ہے“ اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔ اسے اس عقلی جواب کے ضمن میں اس نے جو وجوہات پیش کیں وہ ان خصوصیات پر مبنی ہیں جو

انجمن ترجمان اسلام میں ۱۹

2 See "The Mission of Ghazali, Kant and Iqbal" by Dr. M. Maruf, The Pakistan Times, 20 Oct, 1978.

ہمارے علم سے مخصوص ہیں۔ کائنات کہتا ہے کہ ہمارا علم زبان و مکان سے متعین ہوتا ہے کیونکہ عالم و ولاری اجزائے ترکیبی ہر مشکل ہے۔ یعنی اشیاء اور اشیاء میں تغیرات۔ اشیاء بغیر مکان کے ہمارے لیے ناقابل فہم ہیں۔ ہم تمام اشیاء کو مکان کے اندر ہی دیکھتے ہیں۔ اشیاء بذات خود کیا ہیں ہم نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس سوال کا جواب بچے کے لیے ہمیں ایک بلند ذریعہ علم کی ضرورت ہوگی اور اشیاء کو مکان کے خلاف سے نکالنا ہوگا۔ اس طرح اشیاء کے تغیرات کے لیے زبان کو مستقیم تسلیم کرنا پڑے گا کیونکہ کوئی تغیر بغیر زبان کے ممکن نہیں ہے۔ اگر زبان نہیں تو تغیر نہیں۔ علاوہ ازیں کائنات کے نزدیک زبان و مکان سرحدی حقیقتیں نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کا ادراک کرنے کے لیے صرف ہمارے عقول یا ادراکی جھنڈیں ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ موضوعی ہیں اور موضوعی معنی ہمارے علم و ادراک کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ اب اگر زبان و مکان موضوعی ہیں اور سب اشیاء زبان و مکان میں ہیں تو کیا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں اور صرف ملاحظہ ہیں اور اشیاء جیسی کہ وہ خود ہیں یا بالکل اور دیگر "نئے کماہی" یا نئے بذاتہ ہمیشہ ہماری گرفت سے بچ نکلتی ہے۔ ہم اس حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے جو نہائی یا مطلق ہے۔ ابعد الطبیعیات اگر اس نہائی یا مطلق حقیقت یعنی "نئے کماہی" کو جاننے کی کوشش ہے تو یہ ناکام ہے۔ (۱)

انہی وجوہات کی بنا پر کائنات نے ابعد الطبیعیات کا انکار کیا اور اس بات کا بھی قائل نہ ہو سکا کہ ذات باری کا ادراک ممکن ہے۔ اقبال کائنات کے اس موقف سے اتفاق نہیں کرتے۔ اقبال کے نزدیک وجدان (۲) کے ذریعے نہ صرف ابعد الطبیعیات کا اثبات ممکن ہے بلکہ اس کے ذریعے حقیقت مطلقہ تک رسائی بھی ممکن ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت کا مکمل اور صحیح ادراک عقل اور فکر کے ذریعے تو ناممکن ہے بلکہ عقلی اور عقلی طریقہ ابعد الطبیعیاتی مسائل میں قطعاً کارآمد نہیں۔ مگر وجدان کے ذریعے ان امور میں دستک ہی حاصل کی جاسکتی ہے۔ اقبال کے نزدیک ہمارے حسی تجربے کی عام سطح عقلی و واحد سطح نہیں جو علم کا واحد ذریعہ قرار پائے، بلکہ اس کے علاوہ بھی تجربے کی بلند سطحیں ممکن ہیں جو وجدانی بصیرت مطابقت کرتی ہیں۔ (۳) اس وجدانی بصیرت ہی کے ذریعے مذہبی حقائق کو حقائق اور ذات باری تعالیٰ کا ادراک و اثبات ممکن بنایا ہے۔ اقبال نے اپنے پہلے خطبے "علم اور مذہبی مشاہدہ" دوسرے خطبے "مذہبی واردات کے انکشافات کا فلسفہ معیار" پانچویں خطبے "مسلم شخصیت کی روح" اور ساتویں خطبے "کیا مذہب کا امکان" میں ان امور پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

اقبال جانتے ہیں کہ جدید دور کا انسان دراصل اپنی عقلی سرگرمیوں کے متنازعے سے مکمل طور پر محروم ہونے کی بنا پر باطنی لحاظ سے روحانیت سے محروم زندگی گزار رہا ہے۔ (۴) کائنات کے ساتھ مل جل کر اپنے بنیادی تحدیدی اصولوں پر عمل

۱۔ معرفت میں بطور مثال اقبال کی ابعد الطبیعیات میں ۲۴ تا ۲۵ صفحہ ۶۷-۷۲ Critique of Pure Reason, P. 72-87

۲۔ دیکھیے مقالہ خدا کے باب فیہود میں "وجدان" کے عبارت صفحہ ۱۹-۱۸

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ خدا کے باب فیہود میں "وجدان" اور "زبان و مکان" کے عبارت صفحہ ۱۳-۱۲

۴۔ ترجمہ و فکر اسلام میں ۲۲۲

ہوا ہوتے ہوئے اسے باری کے علمی یا شعوری امکان سے منکر رہا۔ وہ اس حقیقت سے اتفاق نہ کر سکا کہ ہم علمی طور پر ذاتی باری تعالیٰ کا اندازہ کر سکتے ہیں اور اسے جان سکتے ہیں۔ اس کی وجہ وہ علمی میراث تھی جو اسے مغرب کے تجرباتی رویے سے ملی۔ چنانچہ اس کے نتائج انتہا پرے اور وہ کوئی مثبت نتائج مغرب کرنے سے قاصر رہا۔ اس کے برعکس مغربی نے عقلی فکر سے باہر ہو کر تصوف یعنی فکر کلی کا سہارا لیا اور مذہب کے بارے میں مثبت پہلو تلاش کرنے میں کامیاب ہو گیا۔

”فراقی اور کانت میں ایک بنیادی فرق ہے۔ کانت اپنے بنیادی اصولوں کی پاسداری کرتے ہوئے خدا کے بارے میں علم کے امکان کی تردید نہ کر سکا بخیر فراقی نے تجرباتی غرض اس کی امید نہ پا کر سولہاں ہجریء کی طرف رجوع کیا اور یوں مذہب کے لئے ایک ایسا گناہگار کا درجہ یافتہ کر لیا۔ نتیجتاً اس نے سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ خود بخوش عقلیت میں مذہب کے وجود نہ ہونے کا حق کو دریافت کر لیا۔ میں کا یہاں ماضی حاصل کر لیا۔“ (۱)

اس طرح اقبال تصوف (روحانی واردات) کی وقعت سے آگاہ کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ عقلی استدلالی اور حسی تجربے سے ماوراء وہ جان کی سطح بھی ہے کہ جسے طے کر کے حقیقہ اصل تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے۔ اس طرح اقبال قرآن وحدیث اور عقلی اسلامی تصوف سے روشنی لینے ہوئے فلسفیانہ انداز میں استدلالی علم اور تجربے کی تمام سطح سے بلند تر وہ اپنی تجربے کی سطحوں کو ثابت کرتے ہیں اور یوں مابعد الطبیعیات کے امکان اور ذاتی باری تعالیٰ کے اندازہ کے اثبات کی راہ ہموار کرتے ہوئے کانت کے استدلال کا مسکت جواب دیتے ہیں۔

اقبال، کانت کے اس خیال سے تو پوری طرح متفق ہیں کہ زبان و مکان معروضی نہیں ہیں، ایسا کوئی موجود ذات ظاہر نہیں ہے جس میں اشیاء واقع ہیں اور نہ موجود ذات زبان ہی ہے جو ایک خط کی طرح ہو جس پر ہم حرکت کرتے ہوں۔ کانت کی طرح، اقبال کے نزدیک بھی زبان و مکان موضوعی ہیں۔ (۲) لیکن جہاں کانت زبان و مکان کی موضوعیت سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ہمارا سارا علم صرف مظاہر یعنی اشیائے ظاہری ہی کا ہے، تو یہاں اقبال کانت سے انکشاف کرتے ہیں کہ ”شے کمالی“ یعنی حقیقہ شے کا علم ممکن نہیں:

”کانت کا نظریہ سائنسی کے ساتھ قول کرنا ممکن نہیں۔ یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ سائنس کے بے اعتدالات کے پیش نظر کانت کی سطح کے کلی المزم، عقل بنیادوں پر لٹایا نہ کیا ایک عطا ہوا ستارہ کا شکن ہے۔ شے کے یہاں اپنی مابعد میں روشنی کی حد تک فرد میں نہیں تو ہی اس میں سے مہارت ہے۔ کانت کھل کر کا ایک کل ہے، زبان و مکان حقیقی ہیں اور نیز ان رنگ کا نظریہ کے بغیر نہیں ہونے کا اصول۔ مگر ہمارے وجود کا صمد کے لئے ضروری نہیں کہ ہم اس نقطہ پر تفصیل سے روشنی ڈالیں۔“ (۳)

انجم گرامیہ اسلام میں ۱۹

علاحدہ مقالہ ذرا باب دوم میں ”زبان و مکان“ کی بحث میں ۲۲۵:۱۹

انجم گرامیہ اسلام میں ۲۱۹

اس طرح جہاں تک تجربے کی عام سطح کا تعلق ہے تو اقبال کاٹ کے اس خیال سے اتفاق کرتے ہیں کہ باہر
اطبیعیات ممکن نہیں۔ لیکن دوسرا جی یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا تجربے کی یہ عمومی سطح ہی وہ واحد سطح ہے کہ جس سے علم حاصل
ہو سکتا ہے:

”کاٹ کا موقف صرف اسی صورت میں قابل قبول ہو گا جب ہم یہ فرض کر لیں کہ تمام تجربات سوائے معمول کے
تجربے کے ناممکن ہیں۔ چنانچہ واحد سوال جو سامنے آئے گا وہ یہ ہے کہ کیا تجربے کی معمول کی سطح ہی علم کا حصول ممکن
ہے۔“ (۱)

اقبال اس سوال کے جواب میں کہتے ہیں کہ تجربے کی معمول کی سطح ہی حصول علمی واحد سطح نہیں ہے۔ اس ضمن میں
اقبال، یمن کے عظیم مسلم صوفی فلسفی شیخ الحدیث ابن عربی کا یہ چرنداد بنے والا قول تبلیغ پیش کرتے ہیں کہ:

”یہاں ہمیں دو مشہور ادوار کا خاکہ ملاحظہ ہے۔“ (۲)

نیز مسلمان صوفی شاعر، مراقی (۳) کا زمان و مکان سے حلقہ نظر یہ پیش کرتے ہیں جو زمان و مکان کے متحد
ظہارات کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ یعنی اس ایک نظام کے علاوہ جس سے ہم باطن ہیں، زمان و مکان کے اور بھی بہت سے
ظہارات ہیں۔ حتیٰ کہ ایک وہ زمان و مکان بھی ہے جو صرف ذات الہیہ سے منسوب ہے۔ (۴) لہذا یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم نئے
کائنات یا عالم خارجی کہتے ہیں حلقہ کی ایک تعمیر ہو۔ بالکل اسی طرح تجربات و محسوسات کے حصے ایسے مراقب کا جزو
بھی ناممکن نہیں جو اپنے رہا و علم کے لیے زمان و مکان کے کسی مختلف نظام کا گناہا کرتے ہوں یعنی ایسے مراقب جن میں
ہمارے عام علمی سطح کے تھقل کو رد و حل ہو رہی ہم اس کے ذریعے ان مراقب کا تجربہ کر سکیں۔

حلقہ کی تقویم میں عصرِ رومی کے سا

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۵)

احوال و مقامات پہ موقوف ہے سب کچھ

ہر لحظہ ہے ساکب کا زمان اور مکان اور (۶)

۱۔ تجوید گہرا، اسلام، ۱۹۶۶ء

۲۔ ایضاً، ص ۱۵

۳۔ اصل میں محمود غزالی۔ دیکھیے مقالہ نمبر ۱۹۲، ماہنامہ تہذیب

۴۔ تجوید گہرا، اسلام، ص ۱۵، نمبر ۶۳

۵۔ گہرا، اقبال، اردو، ص ۳۶

۶۔ ایضاً، ص ۶۶

اسی روز شب میں اچھ کر نہ رہا

کہ تجربے زبان و مکان اور بھی ہیں (۱)

اقبال کے خیال میں زبان و مکان کا مفہوم وجود کے لڑتی مراتب سے بدل جاتا ہے۔ زبان و مکان جامد انکی اور نہ بدلنے والے مکان نہیں ہیں جبکہ کائنات انھیں ایسا ہی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ جہاں سارا عظم انہی قوابل یا سانچوں میں ڈھلکا یا چھینا ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک زبان و مکان کے یہ مکان یا جہات خود ہم سے برتر یا فراتر دستوں کے تعلق سے نئے مفہوم کی گنجائش رکھتے ہیں اور درجۂ تجربے کا ایک ایسا اوج بھی ہو سکتا ہے جو ہمارے معلوم زبان و مکان کی حدود سے آزاد ہو:

”کائنات کے لئے ہمارے اور اے بھی کہ ہمیں فکر آتی ہے کے بارے میں کائنات کے کچھ فکر میں ہی، بعد اظہار کائنات کے مکان کے بارے میں اظہار کے لئے سوال کی گنجائش نہیں ہے۔ مگر اس وقت کا صورت حال انکی جب معاملہ اس کے لئے ہو جیسا کہ کائنات نے سمجھ رکھا ہے۔ یہی ہے عظیم مسلم صوفی فی الہیہ انور عرفی کا قول خلیج ہے کہ خدا مضمون و معبود ”اور کائنات“ مستقل“ ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی، مگر اور شاعر عرفی کا کام ہائے مکان اور مقام ہائے زبان کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زبان اور مکان کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ جسے ہم تاریکی دیا کہتے ہیں جس تاریکی آفریدہ ہو اور انسانی تجربے کے کئی دوسرے عناصر بھی ہوں اور زبان و مکان کے دوسرے عوامل نے بھی اور اعداد و شمار تہیبہ سے کہے گئے ہوں۔“ (۲)

اس طرح، زبان و مکان، جنھیں کائنات نے عام تجربات کے سامنے قرار دیا تھا، اقبال کے نزدیک سکونی اور مطمئن نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم نفسی قوتوں میں اضافے یا کمی کے ساتھ ساتھ بدل جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کائنات نے نظم کو جس ”عام“ مکانی یا زمانی“ تجربے کی سطح تک محدود کیا تھا، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں ہو سکتی ہیں۔ بے شک، بعد اظہار کائنات ممکن نہیں ہے اگر عام تجربے ہی تجربے کی واحد اور آخری سطح قرار پائے۔ لیکن اگر تجربے کی ایسی سطحیں ممکن ہیں جو ”زمانی مکانی“ تعینات سے آزاد حقیقت فی انفس کا انکشاف کرتی ہیں، تو پھر بعد اظہار کائنات بھی ممکن ہے۔ لہذا اقبال کا کہنا ہے کہ تجربے کی عام سطح سے بلند تجربے کی سطح ہے جو وجدانی تجربے کی سطح ہے۔ وجدانی تجربہ ایک باور تجربے ہے جو اپنی مثال آپ ہے اور بنیادی طور پر دوسرے تجربوں سے مختلف ہے جو نہ اور اک ہے نہ فکر۔ وجدان میں ہم فکر و اور اک کی حدود سے اورا چلے جاتے ہیں۔ وجدان ہم پر ایک ایسی حقیقت منکشف کرتا ہے جو نہ اور اک کی گرفت میں آتی ہے اور نہ فکر کی (۳)۔ خدا کے نزدیک وجدان سے نفس کی ماہیت واضح ہوتی ہے۔ عام کل جہول میں انسان ایک دوسرے کے اعمال کو مروجہ اصولوں کے مطابق جانچتے ہیں اور دوسروں کے حلقوں دہی یا ہمیں کچھ میں آتی ہیں جن کے حلقوں موی

۱۔ کیا تھا اقبال، اردو، ص ۳۹۰

۲۔ تقدیر و گزشتہ اسلام، ص ۳۷

۳۔ حضرت مین اور، اقبال کی ماہرہ اظہار، ص ۳۵

تصورات قائم ہوئیں۔ کسی شخص کی حقیقی افکار و خیالات نہ لکھ سکتے ہیں اور نہ کہہ سکتے ہیں۔ نفس کو جب اپنی عظمت اور یکمائی میں حقیقت منظر سے رہا پیدا ہوتا ہے اس وقت اس مابین کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس قسم کا روحانی وجدان فرد یا جماعت کی زندگی میں انقلاب پیدا کر سکتا ہے بغیر اس کے کہ وہ کسی مطلق کی گرفت میں آ سکے۔ یہ وجدان لازماً بالی ہوتا ہے، لیکن زمانے کو دیگر گروں کو دیتا ہے۔ حقیقت منظر حقیقی تصورات اور افکار کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ (۱) مگر وجدان کے ذریعے اس تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے۔

”خداوند زندگی کی اوجھار ہے کہ ہم فرد کو ایک ایسی خودی کے طور پر دریافت کریں جو اس کی تصوراتی سطح پر قابل جان رہد، مرہ کی عادی فردیت سے کھینچا ہوا مگر یہ ہو۔“ حقیقی طاقت ”ہے تعلق کی بنا پر خودی اپنی افکار و خیالات، اپنی اہمیت و اطمینانی حیثیت کو دریافت کرتی ہے اور اسے احساس ہوتا ہے کہ اس سرچے اور حقیقت میں زیادہ وہ بلند مقامات کے حصول کے امکانات کا ہیں۔ جبکہ خود پر یوں نہیں کے کہ تجربہ جو اس انکشاف کی طرف لے جاتا ہے وہ اس عقلی حقیقت کو تصوراتی سطح پر عظیم نہیں کرتا۔ یہ ایک نیا حقیقت ہے، ایک رویہ ہے جو اس باطنی جانتی تہی کے باعث پیدا ہوتا ہے جو حقیقی خودی کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ وہ ذات خود ایک نئی دنیا تشکیل کرنے والے پادیا کو بنا دیتا ہے اسے اصل میں خود کو متعلق کرتا ہے اور اصل اسی صورت میں اس ذات اپنی تجربے کے امکانات حرکت زمان میں خود کو جذب کر لیتے ہیں اور جو زمان کے مشابہے پر چمک رہے ہوتے ہیں۔ یہاں افکار ذات ہے کہ ”حقیقت“ تک تصورات کے واسطے سے پہنچا کوئی باطنی اہمیت و طریق کار نہیں ہے۔ سائنس کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ اس کے ہوتی شے (الینٹران) کوئی عقلی شے ہیں یا نہیں جو محض نشانات یا اشارات محض ایک روایت ہیں جو نکتے ہیں۔ صرف مذہب ہی جہاں ذاتی طور پر ایک طریق زندگی ہے حقیقت تک پہنچنے کا سبب بناتا ہے۔“ (۲)

اقبال کہتے ہیں کہ تاریخ فکر انسانی میں ہر دور اور مختلف سطحوں سے تعلق رکھنے والے کامرانہ مذہب اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ شعور انسانی کے طبعی مراتب کے قرب و جوار میں بعض دوسرے مراتب بھی باقی و موجود رہتے ہیں۔ جن میں انسان مادی عداقتی سے ماوراء ہو کر ازلہ الہی حقیقت عقلی کی نہ صرف معرفت بلکہ اس سے اتصال بھی حاصل کر سکتا ہے۔ لہذا ان مراتب کی موجودگی سے اگر بعض ایسے مشاہدات ممکن ہوں جو ہمارے لیے علم کا ذریعہ بن سکیں تو پھر یہ سائنس سرتا مرقع بجانب ہوگی کہ مذہب یعنی روحانی نظام و مسائل خصوصیات و حکمت کے ایک اعلیٰ اور پرتر سرچے سے عبارت ہے۔ اس لیے ہمیں چاہیے کہ اس مسئلے پر حدود و تنجید کی سے غور کریں اور اس کے تمام پہلوؤں کا طبعی جائزہ لیں۔

”ہر زمانے کے اور تمام ممالک کے مذہبی تجربے کے ماہرین کی شہادت یہ ہے کہ ہمارے عمومی شعور سے باطنی روایت ایک ایسا شعور بھی ہے جس میں ذاتی صلاحیتیں اور امکانات ہیں۔ اگر اس قسم کے حیات عقلی شعور اور علم افکار تجربے کے امکانات کا کھول دینا مذہب کے امکانات کا سوال افکار ایک اعلیٰ تجربے کے باطنی جائزہ ہونے کا اور روحانی

سجیدہ قادریہ کا مرکز بن گئے۔ (۱)

اس طرح بقول ڈاکٹر حضرت حسن انور

”اقبال کے لیے ذہنی صداقتیں بنیادی ہیں اور انہیں صحیحہ رکھنی ہیں۔ اقبال میں ہی صداقتوں کا ثبات کرنا ہے۔ صرف نظریہ اور محسوس قیاسی تجزیہ دونوں میں ہی صداقتوں کا ثبات کرنے میں ناکام رہا ہے۔ کائنات کے برعکس اقبال علم کو کلیہ، تجزیہ کی حقیقت یعنی محسوسات تک محدود کرنے کے لیے چاہا نہیں، بلکہ وہ اس سے آگے جاتے ہیں۔ ایک نئی عقلانی نئی حقیقت سے ماہچہ زور جان کے ساتھ اور اسلامی صوفی کے دروازے پر دستک دیتے ہیں تاکہ باری تعالیٰ کا اسرار ذات کا اس کے اختیار اور حصار کا براہ راست انکشاف ہو۔ اس طرح صحیح عقل کے وجود اور اس کی حقیقت کو ثابت کیا جا سکتا ہے اور اس کی ماضیت کا تحقق ہو سکتا ہے، لیکن یہ صرف ایک غیر معمولی تجربے کے ذریعے ممکن ہے۔ لہذا اقبال وہ جان کا نام دیتے ہیں۔ حقیقت کو کلی طور پر گرفت میں لینا یعنی حقیقت حلقہ کارک ہی اس وہ جان کا حصہ ہے۔“ (۲)

نیلے (NIETZSCHE)

ہمارے ڈاکٹر اور باب لغت و نظریے اقبال کے فلسفہ غروی، فلسفہ معیشت اور تصور مرد موسیٰ کو نیلے کی خوش فہمی پر محمول کیا ہے۔ اس قول میں کتنی صداقت ہے یہ ایک الگ قضیہ ہے لیکن جہاں تک تصور حقیقہ مطلق کا تعلق ہے تو یہ ایک نکل حقیقت ہے کہ اس ضمن میں نیلے اور اقبال کے افکار میں بعد انتر میں پایا جاتا ہے۔

نیلے، مذہب کا انکاری اور منکر خدا ہے جبکہ اقبال کے لیے مذہب ہی سب کچھ ہے۔ ذات باری اُن کے نزدیک حقیقتِ مطلق کی جگہ رکھتا، خالق و مالک اور علتِ مطلق ہے۔ (۳) اقبال ہے اور کچے مسودہ ہیں۔ (۴) اقبال، اللہ پر غیر شرط ایمان رکھتے ہیں۔ اُنکے نظریے غروی کا پہلا مرحلہ اسی مالک کی اطاعت سے ملوے۔ یعنی اللہ کے تمام احکام کی اطاعت۔ دوسرا مرحلہ یعنی ”توحیدِ نفس“ بھی ذات باری تعالیٰ کے احکام کی مکمل غروی کا نام ہے لیکن وہ تمام کام اور باتیں جو اللہ کو پسند نہیں اُن سے قطعاً خلقی اختیار کر لینا، کمرات سے بچنا اور برائی سے بچنے نفس کو بچانا اور ان دونوں مراحل کا مقصد بھی کچھ اور نہیں بلکہ صرف اور صرف اس مالک کی رضا ہے کہ نیلے جس کے وجود ہی کا منکر ہے۔ اقبال کا ”مردِ مومن“ تمام مابیات کے لیے اللہ کی مدد و تائید کا طلب گار ہے۔ اُس کی پشت پناہی کرنے والی صرف اللہ ہی کی ذات ہے۔ (۵) جبکہ نیلے کا ”سپر مین“ اپنی ذات ہی میں سب

۱۔ تجلی و قرباحہ اسلام ص ۱۱۹

۲۔ حضرت حسن انور اقبال کی بعد از حیات ص ۱۱۹

۳۔ در نظر حقیق کے تحت کسی بھی جانب لا حد ہے۔ دیکھیے باب لہرۃ خرماملی ص ۱۱۹

۴۔ دیکھیے مقالہ تہذیب و تمدن میں ”توحید“ کے مباحث ص ۳۲۲-۳۲۳

۵۔ انیسویں صدی کے بعد اسلام و نظریہ اقبال، مرتبہ مولوی خرم خرم خان، کراچی پبلشنگ خرم خان اسلام، ۱۹۷۹ء ص ۱۱۹-۱۲۱

کہو ہے۔ وہی اعلیٰ درجہ ہے، وہ ان تمام صفات کا مجموعہ ہے جو ہم خدا سے وابستہ کرتے ہیں۔ وہ ہر محنت کا مالک اور ہر دوش سے دور ہے۔ وہ خود مالک و کار ہے اور اسے اپنی مہمات کی تکمیل کے لیے اللہ کی کوئی ضرورت نہیں۔

نظریے مذہب کے خلاف تھا۔ اس نے عیسائیت پر تنقید کرتے ہوئے خدا کے وجود سے بھی انکار کر دیا۔ وہ اپنے عقیدے کا اعتراف اس طرح کرتا ہے کہ جیسا کہ ان کا خدا دراصل چاروں کا خدا ہے۔ وہ خدا جو کجی کی طرح کائنات کا چنے ہال میں بیٹھائے ہوئے ہے۔ وہ خدا جو وہی شخص ہے صوفیہ حقیقی پر انوریت کا اکا پاسہ تصور ہے کہ اس کو انواع پر مافی کی ایجاد و تخلیق کی حقارت حرکت سے بھی فروتر کہا جاسکتا ہے۔ اسی تصور نے انسانی زندگی کو تعداد زندگی میں سح کر دیا۔

مذہب اور خدا سے متعلق نظریے کے خیالات بیان کرتے ہوئے کاظم قیصر اسلام لکھتے ہیں:

”نظریے نے خدا اور غیر کائنات سے متعلق اپنے خیالات کا برملا اعتراف کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ ”خدا امریکا ہے اب یہاں کوئی خدا موجود نہیں“ (نحوہ باشد) اس نے یہ بھی کہا کہ انسان کو خدا ہے آپ پر ہمارے قوت بازو پر بھروسہ کرنا چاہیے اور اسی حکم کی ان فرامات سے اپنا دامن بچھڑانا چاہیے۔“ (۱)

اسی طرح شیخ احمد لکھتا ہیں:

”Nietzsche's contemporaries believed and claimed to follow Christianity and yet Nietzsche proclaimed that God has died and it were the people who had themselves killed Him. He felt the agony, the suffering and the misery of a godless world go intensely at times when others were yet bland to its tremendous consequences, that he was able to experience in advance, as it were, the fate of a coming generation. (2)

نظریے کے مطابق:

”Man is poisoned by those who teach that salvation is found not in this world but in the next.“ (3)

انرا نیچو نے یا آف فرائض میں نظریے کے بارے میں لکھا ہے:

”Personally he rejected all religions. He considered supernaturalism opposed to reason, sought the roots of otherworldliness in a resentment against this

قیصر اسلام کاظمی، تاریخ فلسفہ مغرب، ۱۳۶۰ھ

2 Bashir Ahmed Dar, Iqbal and Post-Kantian Voluntarism, Lahore, Bazm-e-Iqbal, 1956, P. 233.

3. Nietzsche, The will to Power, London, Macmillan, 1942, P. 256

world... " (1)

خلفے حقیقت اولیٰ کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ جی تو ہے سے باور رکھتی حقیقت کو ماننے کے لیے تیار نہیں۔ وہ انکار و آخر
ایک تجربی اور عقلیت پسند ہے، لہذا صرف جی اور اک میں آنے والے اطوار میں حقیقت ہی پر یقین رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

"I conjure you, my brethren, remain true to the earth and believe not those who speak unto you of super earthly hopes! Possessors are they, whether they know it or not" (2)

خلفے حریہ کہتا ہے:

"I love those who do not first seek a reason beyond the stars for going down and being sacrificed, but sacrifice themselves to the earth, that the earth of the Superman may hereafter arrive" (3)

فلسفہ ہادیٰ تعالیٰ کے بارے میں، خلفے کے الفاظ یہ ہیں:

"Dead are all the Gods: now do we desire the Superman to live.... Let this be our final will at great noonday".... (4)

خلفے زرتشت کی زبانی کہتا ہے

"For the old gods came to an end long. And verily it was a good and joyful end of Gods

They did not die lingering in the twilight, although that lie is told On the contrary, they once upon a time- laughed themselves to death.

That came to pass when, by a God himself, the most ungodly work was uttered, the word "there is but one God!

Thou shalt have no other gods before me". (5)

خلفے کے فلسفے میں ہر مین خدا کی جگہ سنبھال لیتا ہے لہذا خلفے کہتا ہے:

"Dead are all God, now we will that Superman lives". (6)

1. Encyclopedia of Philosophy, P.312.

2. Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, New York, Macmillan, 1991, P.6.

3 Ibid, P.9

4 Ibid, P. 83.

5 Ibid, P. 202.

6 Ibid, P. 83.

نطشے کے حوالے سے ڈاکٹر ذریعہ تبصرہ لکھتے ہیں۔

It may be noted that belief in God, according to Nietzsche is highly detrimental for the development of human life. Actually, for him religion is symptom of decadence. (1)

مفکر یہ کہ نطشے خدا منکر ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ جب تک خدا کا تصور پرستہ طور پر انسان کے دل سے نمونہ ہو جائے، انسان اپنی موجودہ ذلیل شکامانہ حالت سے باہر نہیں نکل سکتا۔ جب تک لوگ، پوجناؤں اور طلسمات کے قائل تھے، سائنس اور حکمت پیدا نہیں ہو سکی۔ جب تک انسان یہ آفریبت نہیں ہڑتے گا، کبھی بلند سطح کی طرف عروج نہیں کر سکے گا۔ اقبال ایک نیا مسعود، سچا خدا پرست ہے۔ وہ وہاں باری کو حقیقت، مطلق، اعلیٰ اور نامائے کامل مانتا ہے اس کے نزدیک اللہ ہی ہر شے کا خالق و مالک، مقرر کا پیدا کرنے والا، عالم کل، قدرت کاملہ، کئے والا، جاری، خالق کا بننے والا، بچا کل اور ہمیشہ زندہ و قائم رہنے والا ہے۔ (۲) لہذا اقبال کے لیے ہرگز ممکن نہ تھا کہ وہ کہ نطشے کے تصور باری تعالیٰ کی کسی طور بھی تائید کریں۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال نے نطشے کے فلسفے میں موجود ان انکار کو سراہا ہے جن میں انھیں اسلامی تعلیمات سے مطابقت دماشت نظر آئی: بقول ڈاکٹر پروین شاکر علی۔

”اس حقیقت کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے نطشے کی باری اخلاقیت سے بخل ہونے کے ساتھ ساتھ اچھے وقت کا معترف تھا۔ اقبال نے اس کی تفسیرات کا طرز ماننے سے تعمیلی مسائل کو اور اس کی فکری صلاحیت کے ان نمایاں ماس کو کمر ہا ہوا اقبال کی رائے میں، عالم مادہ و مادیات کے حقیقی اسلام کے نقطہ نظر سے مطابقت دیا تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اقبال نے اس ضررہ نقصان سے بھی چشمہ بردار ہو جتنے کا فلسفہ انسان کی روحانیت کو بچا سکا تھا نطشے کا فلسفہ جو باری کے انکار پر مبنی ہے جبکہ اقبال کے نزدیک اللہ ہی حقیقت اعلیٰ اور مطلق اعلیٰ ہے اور یہی فلسفہ اسلام کے ایمان کی مشابہت الال ہے اس بنیادی عقیدہ کے انکار سے مسلم دین اسلام سے خارج ہو جاتا ہے۔“ (۳)

اسی طرح خلیفہ عبدالعظیم لکھتے ہیں

”اقبال کے خیالات ایک طرف اسلامی عقرب، خصوصاً جہاں اللہ ہی ہستی سے ملے ہوئے ہیں، اور دوسری طرف نطشے سے۔ مگر فرق یہ ہے کہ وہی اور اقبال کے پاس خدا بھی موجود ہے اور نطشے کے نزدیک خوراسی کے افلاک میں۔“ خدا کا انکار ہو چکا ہے۔ ”اور جب تک انسان اس مردے کو بچتا رہے گا وہ حقیقت سے آٹا کھائے گا اور ارتکاب میں آگے کی طرف قدم نہیں اٹھا سکے گا۔“ اقبال کے لیے، لیکن خدا کو نطشے کی طرح خدا کا منکر ہو جائے۔“ (۴)

[1. Nazir Qasim, Dr., Iqbal and the Western Philosophers (A Comparative study) P. 74

۲۔ تحصیل کے لیے لکھیے حوالہ بنیادیاب دوم

۳۔ پروین شاکر علی، ڈاکٹر اقبال کا فلسفہ، بی بی سی، ریاض، محرم ربیع الثانی ۱۴۱۸ھ، ص ۵۵

۴۔ عبدالعظیم خلیفہ ”دینی نطشے اور اقبال“ مشعل، اقبالیات خلیفہ عبدالعظیم، ص ۵۵

ڈاکٹر محمد صفحہ الدین صدیقی، قطر از چین:

”اقبال کو یہ کچھ کروٹی ہوئی کہ وہ سچ مذہب کی تاریخ کا طراز و نشان بننے نے اسلامی تعلیمات کے ایک خاص پیکر کی صفات میں یکسر دی گئی ہیں۔ اس لیے اقبال نے بننے کے دل کو سچے قریب دیکھا لیکن چونکہ بننے خدا کے وجود کا سرگرم تھا، اس لیے اس کے دماغ کو اقبال نے کاڑھ لیا۔“ (۱)

بننے کا طرز، انداز کا نہیں بلکہ مذہب کا بھی انکار کرتا ہے جبکہ اقبال کے نزدیک مذہب ہی سب کچھ ہے

قوم مذہب سے ہے۔ مذہب جو بھی تم بھی نہیں

مذہب باہم جو نہیں محفلِ انہم بھی نہیں (۲)

وہاں دینی ہاتھ سے چھوڑا تو جمعیت کہاں

اور جمعیت ہوئی دھند تو ملت بھی گئی (۳)

بازو میرا تو عید کی قوت سے قوی ہے

اسلام میرا دین ہے تو مصطفیٰ ہے (۴)

اقبال کے خطابات کا تو مرکز و محور اور مقصد و مدعا اعلیٰ اثباتِ مذہب و راستہ باری تعالیٰ ہے۔ لہذا اقبال ڈاکٹر حضرت

حسن الزور:

”بننے کا خیال تھا کہ مذہب ایک لامتناہی اور بے مبنی نظامِ فکر و عمل ہے۔ مگر یہ تمام مذہب خدا کے وجود کا انفراد کرے ہیں لیکن اس انفراد کی وجہ سے انسان اپنے وجود کی اہمیت کو محسوس کرتا ہے اور عقیدہ یا عقیدت کے پھول سے شمعیں کھلتی ہیں اور وہ روشنی سے ہماری ہوجاتا ہے یا مچھلی اور آفتاب کے پتھر میں چاند کشاں کی ہادی طرح اونچے نیچے اڑتا اور نور اشاعت کی راہ پانڈگی کی تسخیر کرنے لگتا ہے اس طرح انسان اپنی طرف سے زور دے رہا ہوتا ہے اور پتا غراس سے یکسر محروم ہوجاتا ہے۔“

اقبال مذہب کی توجہ میں کئی طرح کی بننے کے ہم خیال نہیں ہیں، ان کا خیال ہے (اور شاید بننے خود اس کا اعتراف کرتا ہو) معلوم ہوتا ہے کہ بننے کے تمام اعترافات صرف اس مذہب کے خلاف گنج ہیں، جس کا نام مذہبِ اہمیت ہے، دنیا میں ایک ایسا مذہب بھی آیا ہے جو بننے کے فلسفے کا نتیجہ کرتا ہے اور جو خود ہی کی اپنی کرنے کے بجائے اس کی تائید کرتے ہوئے معلوم ہوتا ہے، یہ مذہب اسلام ہے۔“ (۵)

ڈاکٹر محمد صفحہ الدین صدیقی، ڈاکٹر اقبال اور بننے، مشعل، اقوالیات کے رسالہ میں ۱۹۶۹

۱۔ گلیاتِ اقبال اردو میں ۲۲۹

۲۔ گلیاتِ اقبال اردو میں ۷۷

۳۔ گلیاتِ اقبال اردو میں ۷۷

۴۔ حضرت حسن الزور، ڈاکٹر، ”اقبال اور بننے“ مشعل، اقوالیات، اردو سیر مرثیہ، طاہرہ السی، ۱۰۰، کتب مکتبہ ملی پبلیکیشنز، ۱۹۷۹ء، ص ۱۰۰

لوئس کلاڈ (Luce Claude) نے ذرا سیوہ پاری کے حوالے سے اقبال اور خطبے کے خیالات کا موازنہ کیا ہے

"Nietzsche is an atheist and Iqbal a believer, the one wants to establish the kingdom of God on the earth while the other proclaims that God is dead. Divine revelation is, according to Iqbal, the supreme reward of man for Nietzsche religion is nothing but a drug strong enough to lull the masses to sleep" (1)

خطبے کے لفظ میں، اس کا تصور خودی، انکار خدا اور پرہیزگارین کا تصور، اخلاق اور مذہب دونوں کی بنیادوں کے لیے جہاں کن ہیں۔ وہ خودی کی تعریف یہ کرتا ہے کہ "خیر خود" کی طرف بالکل توجہ دینی چاہئے۔ خطبے کی اس تعلیم سے بڑا قسم کی ظرایاں پیدا ہوتی ہیں اور یہ حقوق اللہ اور حقوق العباد کی اسلامی تعلیمات کے منکسر معانی ہے۔ خطبے کے خیالات میں فوقی البشر انسان ہی حاکم بننے کے قابل ہے۔ وہی خیر و شر کا خالق ہے۔ وہ کسی خدا پرست اور اخلاق کا پابند نہیں۔ وہ خود پسندی خود بینی، آزادی، بے باکی، بے رحمی، تکبر اور طاقت کا مظہر ہے۔ وہ خدا کی حاکمیت کا بھی قائل نہیں کیونکہ خود حاکم اصلی ہے۔ اسی لیے اسے تائب و امداد الہی کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس کے مقابلے میں اقبال کا تصور طرہی اور مردوسین اسلامی تعلیمات کا آئینہ ہے۔ خودی کے تمام مراحل اصطلاحی الہی ہی سے ملتے ہوئے ہیں اور تائب الہی ہی خودی کی منزل ہے۔ اقبال کا مردوسین تو حید کا مظہر ہے، جسے الہی کا آئینہ اور ہر دم تائب و تائبہ الہی کا طریقہ کار ہے۔ ذاکر شمس الدین صدیقی نے خطبے اور اقبال کے انکار کا درست موازنہ اور الجز یہ کیا ہے۔

"خطبے کے تصور طرہی اور اقبال کے تصور طرہی میں فرق ہے اس لیے اس طرہی کے بہترین مظہر دونوں کے نزدیک مختلف ہیں۔ خطبے کا ہر انسان کم و بیش پابند ہے، یہ خیر و عزم، اقبال کا چاہا ہے۔ جو کسی کے آگے جواب دہ نہیں۔ جو اخلاقی و معاشرتی قدروں سے دور ہے۔ جو ذاتی عدل و مساوات کے قرائن کو نہیں مانتا، جو خود آپ بخت کا قانون ہے۔ برخلاف اس کے اقبال کا سوچن بنیادی طور پر عہد پرست ہے اور وہی الہی، بحیثیت آدمی کے عزت کرتا ہے، چنانچہ اسی لیے ہر فرد، مطلق اور دم بدل ہے۔ خطبے کا انفرادی آزادی کا تصور اس قدر فوقی اور غلبہ ہے کہ فرد کو معاشرے اور کائنات سے دیکھتے ہیں کہ وہ دیکھ نہیں سکتا ہے۔ اس کے سامنے قوت نے جسے اخلاقی و معاشرتی عدل کو بالکل دبا کر رکھ دیا ہے۔ خدا کا انکار اور انسانیت کا انکار اور خطبے کو فرد پر اس قدر زبردستی ہے کہ انسان پر تو کا یا یا خیر بنائی تصور پیش کرنے پر بالکل کرتا ہے۔ وہ کہتا کہ "ہی جن میں کو کر وہ چاہتا ہے اور کلا" (تک نہیں بگلی ۱۲، ۱۳)

اقبال طرہ کہتے ہیں کہ خطبے کا مرد کامل تھی سے محروم رہا کیونکہ وہ اسرار الہی سے واقف نہ تھا۔ وہ خدا سے انکار ہی تھا۔ لہذا اس کی روح مادیت میں رہی اور کئی توحید سے شکست ہو گیا۔

1. Maitre, L.C., Introduction to the Thoughts of Iqbal, tr. by M.A.M. Dae, Karachi, Iqbal Academy, 1963, P 93.

محب کئے توحید ہو سکا نہ عجم
 گناہ چاہے اسرار "کابل" کے لیے
 حد تک سینہ گردوں ہے اس کا فکر بلند
 کند اس کا تخیل ہے مردہ ماہ کے لیے
 اگرچہ پاک ہے طینت میں رہی اسی کی
 ترس رہی ہے مگر لذت گناہ کے لیے (۱)

اقبال کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص غصے، راکھ، خنکے کا خواہش مند ہو تو آئے غصے سے دوا فرما دینا اور کرنی چاہیے اس لیے
 کہ اس کے پاس سچا نواہی کی بجائے ترقی اور ترقی ترقی کے سوا کچھ نہیں ملے گا۔ اس نے سینہ مطرب کو اپنے الفاظ کے ترجمہ
 نقل سے گھرا کر کہا ہے وہ سب گھر کو غریب سباحت سے جتا آ کر کیا ہے۔ اس نے اسلامی نظریات کی اساس پر اپنے قصر
 الہادی بنوا دی ہے۔ اس کے سینے میں موسیٰ کا دل تھا اور سریش کا فرما لایا۔

مگر خواہش نہ جوش اور گریز دہلے کلکشی فرج بعد راست
 بیشتر اندر دل مطرب لغو دیش از خون پیلپا امر است
 آنکہ بر طرح حرم بہت خانہ ساخت قلب او موسیٰ داخل کا فرست
 خوش را در بار آں فرود سوز
 در آنکہ بہتاپ غلیل " از آذر راست (۲)

اقبال نے غصے کے حوالے سے ایلی اس مختصر نظم پر مندرجہ ذیل نوٹ بھی لکھا ہے:

"میں نے تکنیکی لحاظ الفاظ پر درست ملاحظہ کیا ہے۔ اس کا رد اس لیے کافی ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے کہ بعض اخلاقی
 حقائق میں اس کے الفاظ سب اسلام کے سمجھنے کے ہیں۔ "قلب" اور "موسیٰ" داخل کا فرست۔" یہی کہ تم نے اس قسم
 کا جملہ منہ منہ لکھا (مرب شاعر) کی نسبت کہا تھا منہ منہ لکھا۔" (۳)

اقبال اس بات پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ یورپ کے عقل پسندوں نے غصے کی بغل حبیب کے ہاتھ میں اے
 دی۔ مگر اس کا علاج آجین جیتا ہے نہیں ہو سکا تھا۔ اُسے تو کسی مرحوبہ کامل کی ضرورت تھی اور یورپ کی سرزمین ایسے مرحوبہ کامل
 کے تصور کے لیے اپنی عقل پرستی کی جہ سے سوزوں نہیں۔ لہذا اس کے جوش حیات کو گنجی راستہ نہ مل سکا۔ وہ بھٹک گیا، اس
 نے اللہ تعالیٰ سے بھی تعلق تو دیا اور اپنے آپ سے بھی۔

مرد وہ دانے بود اندر فرنگ
بہیں فزوں شد نذر اش از بار چنگ
راہر داکس نکاں از وہ غدا
صد غلغل در دہر دہر او غدا
فقد بود دس عہار او را کرد
کاروانے مرد کار او را کرد
ماشتے در آو خود گم مکتے
ساکے در رلو خود گم مکتے
سچی ازہر زہاچے راکشت
از خدا ہر یہ دہم از خود گسست (۱)

اقبال کے نزدیک مقام کبریا، عقل و حکمت سے کچھ میں نہیں آتا ہے، عقل و فکر تو اس مقام کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ اس مقام کو سمجھنے کے لیے وہ جان کی ضرورت ہے (۲) جبکہ عقل نے چاہا کہ قاہری اور دلیری کے اعتقاد کو ختم کیا ہری سے دیکھے۔ اسے مقام کبریٰ کی تلاش تھی جسے اس نے عقل و حکمت سے پانا چاہا مگر یہ مقام تو عقل و حکمت سے باہر ہے۔

خواست تاوند ہنیم / کاہری
خواست تا از آب دگل آید ہر
آچہ او جویہ مقام کبریاست
اہی مقام از عقل و حکمت باوراست (۳)

اقبال کہتے ہیں کہ جہاں تک جی ماسوا کا تعلق ہے، عقلیے کچھ راستے پر تھا لیکن احکام خودی میں وہ کھلے گا۔ 'کی طرف قدم نہ اٹھائے۔ زندگی خودی کے دوسری شرح ہے۔' 'کا' کا 'خودی ہی کے مقامات ہیں۔' 'مرد وہ دانی میں رہ گیا اور اولا تک نہ پہنچا یعنی وہ عقلی ہی میں گم ہو کر رہ گیا اور اثبات کی منزل تک نہ پہنچا۔

زندگی شرح اشارات خود است
لو پ لا در ماند تا با رفت
با تخیلی ہنکار و بے خبر
اور تر چوں بیوہ از بیخ خبر (۴)

اقبال کہتے ہیں کہ عقلیے مہذب تھا مگر فرنگ کے گرفتار رہی عقل و دانش نے اسے بھول چھوڑا۔

ہاں اہی محتاج ہے وار و دین
خوف او ہے باک و انگارش ہنیم
ہم غشیں برہنہ او ہے خیرا
نورج دیگر مکتے آں حرف کہن
غریباں از تیغ گفتارش وہ نیم
بدو مہذب را بھول شردا (۵)

اور کیا ہے اقبال کا یہی میں سمجھتا ہوں۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہاں ہم میں 'مہذب' کی بجائے عقل و دانش ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہی میں سمجھتا ہوں۔

۳۔ اپنا

۵۔ اپنا میں سمجھتا ہوں۔

اقبال نے اپنے ساتھیوں کو ”میدانِ سب کا اسکان“ میں بھی گھسنے کی اسی بد قسمتی کی جانب اشارہ کیا ہے:

”۳۰؎ کے بعد یہ سب میں بیٹھے جس کی زندگی اور سرگرمیاں کم از کم ہم اہل مشرق کے لیے مذہبی غفلت میں ایک نہایت دلچسپ سیٹھی لکھیل ہیں، اس قسم کے کسی کام کے لیے سوز و غما، اس کی بددیانتی، اس کی بے جا شوقی مشق کی ۲۵؎ میں بھی ملتی ہیں۔ اس بات سے انکار نہیں کریں کہ اپنے اندر ایوانی عنصر کا جلوہ سچا پرے حکم کے ساتھ اس پر عیاں تھا۔ میں نے اس پر نرنے والی جگہ کے لیے حکم کا کلمہ استعمال کیا ہے کیونکہ ایسا لگتا ہے کہ اس سے اسے ایک خاص طرح کی خطرات و سمیرت ملتی تھی جو ایک مخصوص قسم کی تحریک کی بدولت اسے زندگی کی مستقل قوتوں میں تبدیل کر دیتی ہے۔ تاہم میں نے ایک نام نہیں لکھا اور اس کی ناکامی کا سب اس کے غریبی میں رہتے ہوئے میں سوچتا ہوں۔ اور یہ وہی ہے جو اس نے اس کی سمیرت کی وجہ سے اس سے بدھل کر نکال دیا ہے۔ اس کے کلمہ کی روحانی اصولی کی طرف دیکھنا جس کے مطابق ایک عام آدمی کے اندر بھی اس بات کا عنصر یہاں تک ہے اور جو وہ اس سے ماننے کی باتاقی مشق کے دوران اسے کھول دینے کے لیے اپنی سمیرت کی تعمیر ایک اچھا دارت پسندی کے لکھنے کی شکل میں دیکھیں۔“ (۱)

غیر احمد ارا اقبال کے ان خیالات کی وضاحت یوں کرتے ہیں۔

”A Majdhub is one who without any endeavour on his part receives illumination in his heart and as a consequence sees his path of duty mapped out as if before him. This vision gives him a warmth of conviction which enables him to traverse his path without fear or favour of the crowd, without wavering or doubt. But the mental background of Nietzsche was totally untrained to this task. Partly due to his study of Greek society and partly due to his study of contemporary European life, he was led astray in the interpretation of his vision“ (2)

اقبال کہتے ہیں کہ دراصل غلطی، روحانیت سے تھی وہاں تھا، اور تصوف (اسلامی تصوف) (۳) کے اسرار سے ناواقف اور کسی سرحدِ کمال کی رہنمائی سے محروم تھا۔ لہذا وہ محض دھڑ سے داس جہاں کر دیا جس کی سطح تک نہ پہنچ سکا اور یوں حقیقت سے بے خبر رہا۔

”میں (غلطی سمجھا) اور میں آدمی جس کی سمیرت کھل کر اس کی اندرونی قوتوں کی پوری تھی، تاہم وہ مجھ اور اس لیے بے فکر ہو گیا اس کی روحانی زندگی کی سرور کمال کی تاری رہنمائی سے محروم تھی۔“ (۴)

راجموہ غزوات اسلام میں ۳۲۹

اقبال یہ سب جگہ طے کرتا تھا چاہے جس مگر غصہ کیا وہ اقبال کے زمانے میں موجود تھا۔

اگر ہوتا وہ ہڈیوں فرنگی اس زمانے میں

تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کھریا کیا ہے (۱)

طے کے پاس ابدان کی دولت، دینی، لہذا اقبال کہتے ہیں کہ وہ جگہ سے ہندو تھا مگر بے خبر تھا۔ موسیٰ کی طرح وہ بھی چاہے دیہات جگہ اس کی آنکھ صرف مرد کاٹل کے گھر سے کی طلب میں رہی۔ اقبال اس خواہش کا اعتراف کرتے ہیں کہ کاش، جیسے حضرت شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) کے زمانے میں ہوتا تو وہ اسے مقام کھریا سے آگاہ کرتے اور مرد سرہندی تک پہنچا دیتے۔

چشم اور جز روح آدم خواست

درد اور از خاکیاں جزا برد

کاش بودے در زمانی احمدی

مصل اور با خود غصہ در محنت گوست

چشم ہم گاہے کہ آغاں مقام

کاشد وہ ہے حرف کی روح کلام (۲)

برگسٹاں (BERGSON)

برگسٹاں کا شمار انیسویں صدی کے عظیم فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ اس نے جدید فلسفہ کا ایک نیا آجک دکھایا۔ برگسٹاں نے اپنے فلسفہ روح میں سے لیبز (Leibniz) کا بہت محبت اور تحقیقی مطالعہ کیا اور اس کے فلسفہ کے اہم نکات یعنی مادہ و حیات، جسم اور دماغ اور جبر و قدر کی خامیاں اس کی نظر میں آ گئیں۔ اس نے اپنا نظریہ "قوت حیات" پیش کیا جسے جبر و قدر پرانی فلسفہ نے اپنی گہری صلاحیتوں اور عقلی استدلال سے لیبز کی خامیوں کی اصلاح کی۔ اس کے نظریات میں سے "تصور حرکت" اور "تصور وجود" نے بھی جدید فلسفہ اور ادبیات کو خاصا حثرت کیا ہے۔

برگسٹاں کا خیال ہے کہ "حقیقت" ایک ایسی حقیقت "مست مدی" ہے جو مستقل طور پر ایک اور عقلی تحریک، حالت و مدام کی زد میں رہتی ہے۔

برگسٹاں کہتا ہے "حقیقت" کاسب سے اہم تکلیفی وصف اس کے تصور سرانیت کردہ حیاتی قوت و تحریک ہے جسے وہ اصطلاحاً "جہش حیات" کے نام سے موسوم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس جہش حیات کو ہم "زندگی اور شعور" کی صورتوں میں

۱۔ کیا ہے اقبال اور وہ ص ۵۷

۲۔ کیا ہے اقبال فارسی میں ص ۷۷

دروک کرتے رہتے ہیں۔۔۔ یہ "جوشِ حیات" ایک ایسا وصفِ لطیف ہے کہ اسے انسان صرف اپنی وجدانی صلاحیت سے جان سکتا ہے۔ کیونکہ انسانی عقل تو صرف اور صرف باہر اور مستقل مداخلتوں کو ہی قائل گرفت جاسکتی ہے، مگر یہ وجدان کی قوت ہی محض ایک ایسی صلاحیت ہے جو دراصل خیر اس زندگی کے خود کار عمل کا ملم حاصل کر سکتی ہے۔

دو کہتا ہے کہ یہ حیاتی قوت، تو تحریک جو حقیقت امتداد زمانہ کے دو شہ پر اس پر خود کار عمل اڑانے بھرتی ہے۔ لہٰذا یہ لہر سر کی اس کائنات کے فرضِ ارتقا پر اپنے لیے راہیں بناتی چلی جاتی ہے۔ اس جوشِ حیات کا بالکل عمل نہ صرف یہ کہ کائنات کو غیر عقلی قوانین کے تحت خیر جانے رکھتی ہے جیسے کہ ایک ذخائر اپنی تخلیق صلاحیتوں کے ذریعہ مٹی سے بنی روشتن تر اور بھڑا ایک دنیا اپنے امکان کے کیوں پر ابھار کر مضر عام پر لا رہا رہتا ہے اور پھر بھی دیکھ نہیں کہا پاسکا کر تخلیق کا اگلہ کب اور کس طرح ایک نئی مشق رنگ و بپا کو جنم دے لے گا۔ مستقل کی دنیا کی ٹھیک ٹھیک سمت (ارتقائی سمت) کے تعین کی پیشگوئی اگرچہ ممکن نہیں تاہم عید ترین ماضی کے دوران اس "جوشِ حیات" کی قوت نے عالمی ارتقا کی سمتیں اس طور پر متعین کی تھیں کہ جملہ سے عقل کے سرطے، اور جملہ دونوں کے مراحل سے وجدان تک کا سفر آپ ہی آپ طے ہوتا چلا گیا۔ (یعنی۔۔۔ خود آگئی، یعنی / وجدانی اور اس سے اپنی ترا دراک کی صورتیں وغیرہ) برسوں کہتا ہے کہ تخلیق عمل آج بھی آگے ہی کی جانب بڑھتے ہوئے بلند سطحوں کا چھوڑ رہا ہے اور یحییٰ ممکن ہے کہ یہ انسان کی لاقائیت کے مراحل میں بھی داخل ہو جائے۔ برسوں دنیا کو ایک ایسی دشمن خیال کرتا ہے جو خدا اس کو مانت کرتی ہے۔ کیونکہ جوشِ حیات کے لیے کچھ بھی گذرنا ممکن نہیں ہے یہ کسی امکان کو اظہارِ واقعیت کے پیکر میں ڈھالنے رہنے کا عمل ہے۔ (۱)

برسوں کہتا ہے کہ کوئی جاتی عمل کے عقلی تعامل کی توجیہ نہ تو کسی عقلی قانون اور نہ ہی کسی نمائندگی اصول سے کی جانی ممکن ہے۔ اس تعامل کی آئندہ راہیں نہ تو عقلی اصولوں اور نہ ہی ماضی قوانین کے ذریعہ متعین کی جاسکتی ہیں۔ اور نہ ہی اس عقلی عمل کو کسی ایک خاص مقصد یا کسی ایک نکل سہا تک محدود کیا جاسکتا ہے کیوں کہ یہ قوت جسے "جوشِ حیات" کہا جاتا ہے ایک باطل ہی آزاد عمل ہے جو آپ ہی آپ چمک پڑتا ہے (کسی ذخائر کے عقلی عمل کی طرح) اور ایک انہی دنیا کی طرف نکل جاتا ہے کہ جو ابھی عالم وجود میں آئی ہی نہیں۔ (۲)

اقبال بھی برسوں کے ان اظہارِ نظریات کو نظر انداز نہ کر سکے۔ وہ اپنی نظم و نثر میں برسوں سے حاضراً نظر آتے ہیں۔ اور برسوں کے انکار کے علاج ہیں اور اس کے انکار سے کسی قدر استغناء بھی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ لہٰذا اقبال اور برسوں کے تصورِ حقیقت مطلق کے مباحث میں کسی مشترک عناصر پائے جاتے ہیں، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ انھوں نے سب کچھ برسوں کے فلسفہ ہی سے اخذ کیا ہے اور برسوں کے فلسفہ کو ذاتی غلط لگاؤ سے پرکے بغیر تسلیم کر لیا ہے۔

اس ضمن میں غلیظ مفہم الحکیم کا یہ بیان توجہ طلب ہے

”سوال یہ ہے کہ اقبال وقت کے مسئلے کو کیا سمجھیں گے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ زمان کو مادییت و جدوجہد اور میں فرد کی سمجھتا ہے۔ لیکن یہ زمان شب و روز کا زمان نہیں بلکہ گفتگو اور فکر کا زمان ہے۔ جو نعرہ زمان وہی ہے جسے ہر گسار نے نہ سے نفسی انداز میں اپنے نظریے حیات کا کام لیا۔ اقبال خود اس نتیجے پر پہنچے تھے طائر نے اپنے نفسی علم دوستی و جذبہ سے جان کیا کر رہ گسار کا معاملہ کرنے سے قبل میں حقیقت زمان کے مطلق آزادانہ طور پر یہ تصور قائم کر چکا تھا اور انگلیشتن میں اپنی غالب طبع کے ذرائع میں نے اس پر ایک مختصر مضمون بھی لکھا جس کو میرے ہدف پوسر نے مکمل اعتبار سمجھا کہ ایک نیا فلسفہ انوکھی قسمی (۱)

وہ جان، ہر گسار کی فکر میں مرکزی نقطے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک وہ جان ”حق“ کی جاوید تفسیم کا نام ہے۔ وہ جان میں حقیقت اپنی کلیت میں موجود ہوتی ہے۔ وہ جان تجوید سے دور ہے۔ اس کے خیال میں عقل حقیقت کی غلط تصویر پیش کرتی ہے۔ عقل حقیقت کا اور ایک اس وقت تک نہیں کر سکتی جب تک وہ جان کی حدود میں داخل نہ ہو جائے۔ وہ جان کی منزل، عقل کے بعد کی منزل ہے اور اس کا مقام عقل سے بلند تر ہے۔ اصل زندگی وہ جان ہے۔ عقل تو ہر شے کو اجزا میں تقسیم کر دیتی ہے اس لیے کلی صورت میں عقل کا مشاہدہ نہیں کر سکتی۔ اگر زندگی کی حقیقت کو سمجھنا مقصود ہے تو عقل کو وہ جان سے الگ نہیں رکھنا چاہیے۔ عقل اگرچہ ناقص ہے لیکن نفسی طور پر بے کار نہیں۔ (۲) اس طرح ہر گسار کے نزدیک عقل اور وہ جان کے امتزاج ہی سے حقیقت تک رسائی ہو سکتی ہے۔ ہر گسار کہتا ہے

”instinct that has become disinterested, self-conscious, capable of reflecting upon its object and of enlarging it indefinitely.” (3)

دلائل کار Wildon Carr ہر گسار کے اس تصور کی وضاحت بیان کرتا ہے۔

”Intuition is that sympathetic attitude to the reality without us that makes us seem to enter into it, to be one with it, to live it. It is in contrast to the defiant attitude that we seem to assume when in science we treat facts and things as outside, external, discrete existences, which we range before us analyze, discriminate, break up and re-combine. (4)

۱۔ مفہم غلیظ فکر اقبال میں ۲۷۸

۲۔ سخن انجم آزاد اقبال اور مغربی فکری، ۱۰۱ اور ۱۰۲، ص ۱۸۷

3. Bergson, Henri, Creative Evolution, trans. Arthur Mitchell, London, Macmillan, 1928, P. 186

4. Wildon Carr, Henri Bergson The Philosophy of Change, London, T.C & E.C Jack 67 Long Acre, W.C and Edinburgh, 1936, P.45.

اقبال، برگساں کے ان خیالات سے چوڑی طرح متفق ہیں اور انھیں اپنانے کے بعد اپنے فلسفہ کی ضروریات کے تحت اس میں بعض جگہ جگہ تراجم و اضافے بھی کرتے ہیں۔ (۱) دونوں کا، اصل و فکر کو انھما کر حقیقت کی تلاش میں آگے لاتے ہیں۔ وہ جان S ذات کے ذریعے اصل کی تردید کرتے ہیں اور وہ جان کو قطعاً حایت قرار دیتے ہیں۔ (۲) دونوں کے نزدیک وہ جان کے ذریعے ہی حقیقت تکشف ہوتی ہے۔ دونوں وہ جان کو اصل کی برتر صورت مانتے ہیں۔ لہذا اقبال کہتے ہیں:

”برگساں نے درست طور پر کہا ہے کہ وہ جان اصل ہی کی ایک برتر صورت ہے۔“ (۳)
 اقبال برگساں کے ان نظریات کو اپنی نظم ”پیغام برگساں“ میں یوں پیش کرتے ہیں
 تاہم تو آشکار شود راز زندگی
 خود را جدا ز شطہ مثال شر و کین
 بحر غلام از گہر آشنا مباد
 در مرز دیوم خود پہ طریباں گزرد کن
 نقشے کہ بہ ہر اودام باطل است
 عقلیہ بچہ دماں کہ اب خود دہل است (۴)
 اقبال برگساں کے تصور وہ جان کی وضاحت کرتے ہوئے یہ بتا چکے ہیں:

”This intuition is not a kind of mystic vision vouchsafed to us in a state of ecstasy. According to Bergson it is only a profounder kind of thought. When M. Le Roy suggested to Bergson that the true opposition was between intellectual thought and thought lived, Bergson replied ”That is still intellectualism in my opinion“.

”There are“, says Bergson, ”two kinds of intellectualism, the true which lives its ideas and a false intellectualism which immobilises moving ideas into solidified concepts to play with them the like counters“ True intellectualism, according to bergson is to be achieved by eliminating the element of space in

۱۔ دیکھیے علامہ ذیاب دوم میں ”وہ جان“ کی بحث صفحہ ۱۳۰ تا ۱۹

۲۔ دیکھیے حضرت ملا اکبر: ”اقبال اور برگساں“ مشہور اقبال پور مشائیر مرتبہ علامہ قاسمی لاہور، سب سب پبلی کیشنز ۱۹۸۳ء، ص ۱۸۳۔

۳۔ ترجمہ و فکر پورچہ اسلام آباد

۴۔ دیکھیے اقبال فارسی، ص ۷۷

our perception of "Pure Duration " Just as physical science eliminates the element of time in its dealing with external reality " (1)

برگسز عقل کو ہرگز قابل اعتناء نہیں سمجھتا جبکہ اقبال کے ہاں عقل اور عشق (و وجدان) میں ایک توازن قائم ہے۔ اقبال، وجدان کو عقل سے برتر اور حقیقت کے انکشاف کا ذریعہ سمجھتے ہیں مگر اسے عقل سے جدا نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک عقل دیگر عقلی جڑ کو خزاں وجدان کا روپ دھار لیتے ہیں۔ قندادہ عقل کے حوالے سے برگسز کی طرز فکر پر زبردست تنقید کرتے ہیں:

"In the system of Bergson (I am using the word system carefully; as a matter of fact Bergson's philosophy is not a system) intelligence is a kind of original sin, the commission of which resulted in giving life a distorted view of itself; and in order to see itself as it is, life must revert to its pre-intelligence state and put itself by a kind of regress, into the animal or plant consciousness or perhaps lower down into protozoa-consciousness where materiality reduces itself to almost vanishing point. Is such a regress possible to a form of life which has developed intelligence and clothed itself into matter? It would perhaps be possible to forms nearest to the original impulse of life, surely it is not possible to man who by developing a highly complex organism stands higher up in to scale of evolution. But assuming that we can, by an effort of sympathy, put ourselves just at the point where materiality emerges, what does this act of sympathy bring us? In Bergson's system all that it gives us is a mere hypothesis which we have subsequently to corroborate by an empirical study of the facts of evolution" (2)

اقبال برگسز کے تصور وجدان کے حوالے سے قائل ہیں کہ:

"Thus understood it is nothing more than the flash of genius which sometimes suggests a theory when only a few facts are immediately before us. Bergson himself tells us that this intuition comes to us by a long an systematic contact with reality in all its concrete windings. It seems to me that Bergson's intuition

1 Muhammad Iqbal, article: Bedil in the light of Bergson, Ed. Dr. Tahir Furqan, Lahore, Iqbal Academy, 2003, P-23-23.

2 Ibid, P.37-38

is not at all necessary to his system and may easily be detached from it without injuring his main thesis which, on careful analysis, reveals itself as a kind of empiricism with a hue of Idealism not likely to last long. However, I have no objection to intuition in the sense of supplying us with work-able hypotheses: the trouble begins when it is set up as a vision which would satisfy all the demands of our nature." (1)

یعنی برگسوں کا نظام فکر ذہانت کے ایک تجز کوئے سے کے سوا کچھ نہیں جو بعض اوقات ایک ایسا نظریہ سمجھا دیتی ہے، جس کے دامن میں حاکم کا انتہائی عقلی سرمایہ ہو، خود برگسوں میں قائم ہے کہ یہ وجدان نہیں اپنی تمام خصوصیات اور مادی بنیادوں کے ساتھ سمجھنا و تحقیق کی معیت میں ایک طویل اور باقاعدہ رابطے کے نتیجے میں نصیب ہوتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ برگسوں کا تصور وجدان اس کے نظام فکر کے لیے ہرگز ضروری نہیں اور اسے اس کی مرکزی فکر سے جو ذرا احتیاط سے کیے گئے تجزیے کے نتیجے میں ایک قسم کی تجزیے کے زوہپ میں ظاہر ہوتی ہے جس پر مثالیت کا ایسا رنگ چڑھا ہے جو زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتا، بغیر اسے (مرکزی فکر کو) بخروا کر بے رنگ کیا جا سکتا ہے۔ البتہ مجھے اس وجدان پر کوئی اعتراض نہیں جو ہمیں قابل عمل مفروضات مہیا کرتا ہے۔ مصیبت وہاں شروع ہوتی ہے جہاں اسے ایک ایسے مثالی نظریے کے زوہپ میں پیش کیا جاتا ہے جو مادی اظہار کے تمام مطالبات کی تکلیفی کر سکتا ہو۔ (۲)

برگسوں اور اقبال کے تصور وجدان کا کھل کر کرتے ہوئے ڈاکٹر مشرت حسن انور لکھتے ہیں

"ہمیں برگسوں کی وجدان کا معنی ہے کہ جس میں اس کے لیے وجدان بنیادی طور پر "ذاتی ہم خیالی یا وحدانی" ہے لیکن ہم خیالی یا وحدانی اپنے عقلی معنی میں وجدان نہیں ہے۔ وہ وجدان تک پہنچنے میں مادی اور ضرور کرتی ہے لیکن خود وجدان نہیں ہے۔ وجدان حقیقت کا "دراوداستہ اور پاک" ہے۔ اور اور پاک عقلیت ہوتا ہے اور پاک کرنے والے یعنی خدا تک اور شے خدا تک۔ وحدانی عقل میں اور پاک کرنے والے کی نئی کارخانہ غالب ہوتا ہے۔ کسی شے کا سرمدی نظم حاصل کرنے کے لیے اقبال برگسوں میں اپنے آپ کو تمام ذرا عقلیتوں سے پاک کرتا ہوگا، لیکن اس کا مطلب انجام کار ذات کی عقل کی طرح صرف ہوگا۔ کیونکہ ذات یا وہاں کی غیر از عقلی سے مراد ہے۔ جب میں کسی مقام یا شخص کو کائنات کرتا ہوں تو اس سے یہی مراد ہوتی ہے کہ میں اسے اپنے ہی باطنی کے تجربے سے منسوب کرتا ہوں۔ خدا کی دوسرے الفاظ یعنی ذات کے تجربات سے "مادی عقلی حالتوں" کا یہی مفروضہ بھی رہتا ہے جسے ہم لفظ "میں" سے ظاہر کرتے ہیں۔ اسی بنیادی وحدت اور کلّیت یا کون کون سے الفاظ مراد ہے۔ اقبال کے خیال میں برگسوں وجدان کی صرف پرانی سطح تک ہی پہنچا۔ وہ وجدان کی اصل باطنیت کو نہ سمجھا۔" (۳)

ڈاکٹر غازی قصیر، وجدان کے حوالے سے برگس اور اقبال کے خیالات کا تقابل و تجزیہ میں کرتے ہیں

"Bergson says that intuition in man is feeble and discontinuous, whereas intuition in the animals is continuous and all pervasive. This leads to the logical result, as Bergson insists. Intuition in man is "relic" and "residue" and in the animals as guide to truth.. Iqbal's view is, however, diametrically different from that of Bergson. For Iqbal intuition in man is very strong and of much higher quality than that of the animals. The ecstasy and emotion, which are attached with the heart are, however, not the lot of animals, whose intuition have been given such a high place by Bergson. For Iqbal it is never 'relic' and 'residue' in man. It is diminishing to vanishing point. It is always present in man and is open to development. Due to intuition one becomes a perfect man" (1)

ڈاکٹر غازی قصیر درست نتیجے تک پہنچے ہیں۔ لہذا لکھتے ہیں۔

"This creates a great gulf of scopes between Bergson's and Iqbal's concepts of intuition. For Bergson, intuition grasps *Elan vital*, which is the flow of life, whereas Iqbal's intuition grasps the ultimate self. This makes Iqbal's scope of intuition much wider than that of Bergson. Iqbal's intuition (religious experience) helps man develop his personality by absorbing the attributes of God". (2)

دراصل اقبال کا تصور وجدان قرآن سے مستمیر ہے اور وہ اسے "قلب" جسے قرآن "نفاذ" کہتا ہے، سے متعلق کرتے ہیں، اس کی جڑیں اسلامی تصوف کی روایت میں قائم کرتے ہیں اور اسے سونسن کی افکار و فیہمیت قرار دیتے ہیں جو اللہ کے نور سے بھرا پاتی ہے۔ اس طرح اقبال کا تصور وجدان، بعض مباحثوں سے قطع نظر، برگس سے اخذ کردہ نظریہ نہیں بلکہ اقبال نے برگس سے وجدان کا تصور لیا نہیں بلکہ اسلامی تصورات کی مدد سے برگس کے تصور وجدان کے بعض پہلوؤں کی تائید کی ہے۔ برگس کا تصور وجدان کوئی نئی شے تو ہے نہیں، اس کے سوا تو قرآن و حدیث اور اسلامی تصوف کی روایت سے بھرنے ہیں (۳) اور اقبال کا رخ صاف اسی جانب ہے۔ اقبال اسلام کا پروردگار ہے، برگس کا نہیں۔

1. Nadir Qasbi, Dr., op.cit, P-150.

2. Ibid, P-150-151.

قرآنی شعری اگر نہ سمجھتا

زمانہ برگساں نہ ہوتا (۱)

برگساں کا کہنا ہے کہ حقیقت مطلقہ کا سراغ خود اپنی واردات شعور میں لگا یا جاسکتا ہے۔ اقبال، حیات و شعور کے اس احساس اور حتم کردار کے سلسلے میں برگساں سے حقیقی نظر آتے ہیں مگر یہاں بھی وہ اس نظریے کی تائید و تصدیق میں قرآنی آیات نقل کرتے ہیں۔ (۲) اقبال کہتے ہیں:

”شعوری تجربہ وہ ہے کہ اس خاص رخ سے خلق رکھتا ہے جہاں عاقل حقیقت کے ساتھ مطلق اتصال قائم ہو جاتا ہے۔ وہ جس کی اس رخ کے جوڑے سے وجود کی حقانیت کے بارے میں بڑی رہنمائی حاصل ہوگی۔ میں اس وقت کیا محسوس کرتا ہوں اب میں خود اپنے شعوری تجربے پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہوں؟ برگساں کے الفاظ میں: ”میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف گزرتا ہوں۔ میں مراد یا گرم ہوں۔ میں خوش یا افسردہ ہوں۔ میں کام کرتا ہوں یا کھانگہ نہیں کرتا۔ میں اسی اشتیاء پر نظر دار ہوں جو میرے ارد گرد چلی آ رہی ہے اور سوچتا ہوں۔ حیات، احساسات، ارادے، خیالات۔ یہ وہ حیرات ہے جس میں کہ میرا وجود ختم ہے اور روحانی پارسی پر اپنا رنگ دکھاتے ہیں۔ میں مسلسل غمخیز ہوتا رہتا ہوں۔“ (۳)

اقبال برگساں سے اتفاق کرتے ہیں کہ ہمارے شعوری تجربے کی سائنس سے کائنات ایک آزاد و حقیقی حرکت ہے۔ یہ حرکت کسی شے میں نہیں بلکہ حرکت کی غلبہ یا خاص حرکت ہے۔ کائنات کوئی شے نہیں بلکہ ایک عمل مسلسل ہے جسے غر جھے غزروں میں تقسیم کر دیتا ہے لیکن وہ بیان اسے ایک غیر تقسیم پذیر گل کی صورت میں محسوس کرتا ہے۔ یہ ایک آزاد و حقیقی میدان اور ایک دائمی حیاتی ابر ہے جس میں باطنی جہجہاں کو اسے لڑتے ہوئے دکھاتا ہے اور مستقبل ایک مکمل امکان کی صورت دکھاتا ہے۔ اس حیاتی لہر کی نوعیت ”ارادہ“ کی ہی ہے جو وہ وراثت میں وجود و مشہود آفرین کرتا آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ (۴)

اس طرح برگساں کہتا ہے کہ اگر ہم اپنی حیات مشاعرہ کا تجربہ کریں اور اس حقیقت تک پہنچیں گے کہ ہمارے باطن میں سوائے ایک مسلسل حرکت کے جس کی کوئی ثابت یا حوصلہ نہیں کوئی شے موجود نہیں جن کیفیات کو ہم اپنی مانتیں ملتی فرمیں۔ حتیٰ کہتے ہیں وہ بھی بطور حاکمیتیں بلکہ مسلسل تھک کا جز ہیں۔ اس مسلسل تھک کے تصور سے زمانے کا اثبات لازم آتا ہے۔ یہی مدت یا حقیقی زمان ہی حقیقت ہے لیکن جب برگساں اس زمان کو ہی حقیقت کہتا ہے اور اسے مطلق کا قائم مقام ہوتا ہے تو اقبال، برگساں سے الگ راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ زمان حقیقی کو دائمی ماننے کے باوجود اقبال ذات مطلق کو ہی حقیقت

۱۔ لکھا ہے اقبال، ۱۹۰۸ء میں

۲۔ دیکھیے تجربہ و حیرات، اسلام آباد، ۱۹۶۲ء

۳۔ تجربہ و حیرات، اسلام آباد، ۱۹۵۵ء

۴۔ نظم ص ۱۷۰، اقبال کا قصہ میرے دل، ۱۹۷۸ء

ماتے ہیں۔ وہ حیات کو زمان اور زمان کو حیات کہتے ہیں مگر زمان کو واجب الوجود نہیں مانتے، واجب الوجود صرف ذات باری تعالیٰ ہی کو مانتے ہیں۔ لہذا اپنی نظم ”الوقت سیف“ کہتے ہیں:

اسے چہ بوم کردہ از بہستان طوئش
ساختی از دست خود زمان طوئش
و قیام کو اول و آخر ندید
از خیالیان ضمیر ما دمید
زمرہ از مرغانی اصلش زمرہ تر
مستی او از سر تابندہ تر
☆☆☆

از علم امروز و فردا دست انیم
ہا کے عجب عجب بہت است انیم
در دلی حق بجز کلویم ما
دارے موی " و پرویم ما
میر و صبر روشن از تاب ماہوز
برق | داد صاحب ماہوز (۱)

یہ دھڑکنگیاں تاخیر آراہنے اس مقام پر بڑا اہم اور دلچسپ کچھ پیش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

”تا کتاچہ اسی عقیدے کو اور زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کرنے کے لیے انھوں نے ”الوقت سیف“ کے ذریعہ
شعری میں جو قصہ لکھا ہے اس کا عنوان ہے ”کتاب“ (۲)“

اقبال کے نزدیک خودی کے دو پہلو یعنی فعال اور بصیر ہیں فعال پہلو کا تعلق اس دنیا سے ہوتا ہے جسے ہم مکان کی
دنیا کہتے ہیں۔ چنانچہ خودی کے فعال پہلو کے زمان کو مکان سے بہ مشکل ہی جدا کیا جاسکتا ہے۔ ہم اس کا تصور خط مستقیم کے
طور پر ہی کر سکتے ہیں۔ جو ہماری ذات سے خارج میں نکلے اسے مکانی بہ مشکل ہوگا لیکن اس قسم کے زمان کے متعلق اقبال،
برگس سے ہم آواز ہو کر کہتے ہیں کہ زمانے کا یہ تصور زمان حقیقی کا تصور نہیں، اور اس لیے جس وجود کا تعلق زمان مکانی سے
ہے وہ حقیقی وجود نہیں۔

انکلیات اقبال، دلی، ۱۹۷۷ء

انکلیان کا تعلق زمان، دھڑکنگیاں کا ذاتی قرب دھڑکنگیاں کا مکان عربی و انگریزی عبارت ۱۹۱۳

”باطنی اثر ہے کی وجہ سے ہمارے میں گہرے علم سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نفس انسانی اپنی حیات باطنی میں مرکز سے خارج کی طرف حرکت لاتا ہوتا ہے۔ لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے دورِ بار ہیں جو ”بصیر“ اور ”فعلی“ کے طور پر جان کیے جاسکتے ہیں۔ اپنے باطنی رخ کے اعتبار سے اس کا عقلی دہانے مکان ہے۔ نفس باطنی عوارضاتی فعلیات کا موضوع ہے۔ روزمرہ زندگی میں نفس باطنی اپنے معاملات میں خارج کی دنیا سے سرکارا درکنہ ہے جو ہمارے شعور کی گزری ہوئی جانوں کو چٹھیں کرتی ہے اور ان جانوں پر الگ الگ رہنے والی اپنی مکانی خصوصیت کی مرہبت کر دیتی ہے۔ اس صورت میں نفس انسانی کو خارج میں رہتا ہے اور بطور کیفیت کے اپنی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے خود کو عقلی خصوصیت اور عقلی شمولیت کی ایک سطح کے طور پر ظاہر کرتا ہے۔ زبان، جس میں کہ نفس باطنی رہتا ہے، ایسا زبان ہے جسے ہم ”عصر“ اور ”طولی“ کہتے ہیں۔ یہ مکان سے مشکل سے ہی تجرزا کیا جاسکتا ہے۔ ہم اسے ایک خاص عقیم کے طور پر بھی تصور کر سکتے ہیں جہاں نکات مکانی سے قریب پا آئے ہیں مگر اس کی طرف ایک دوسرے سے خارج ہوتے ہیں۔ برعکس کے مطابق اس طرح کا زبان ان زبان عقلی خصوصیتیں ہوگا۔ وہ جو زبان مکانی غیر عقلی ہوگا۔“ (۱)

اقبال اس نظریے کی تصدیق کے لیے پھر قرآن مجید ہی سے رجوع کرتے ہیں اور اس کی تائید میں قرآنی آیات پیش کرتے ہیں:

”طوری کی کیفیت میں بدلی امتحانات نہیں ہوتے۔ اس کے عناصر کی گونا گونی، نفس باطنی سے مختلف ہوگا مطابق باطنی ہے۔ اس میں ظہور اور حرکت تو ہوتی ہے مگر یہ باطنی تقسیم ہوتی ہے۔ اس کے عناصر ایک دوسرے سے جھکے گئے ہوتے ہیں اور اپنی نوعیت میں تقسیم ہوتا ہے۔ یہ جڑ ہوتے ہیں۔ ہیں گنگا ہے جسے نفس بصیر میں زبان ایک آنا دھار ہے جسے نفس باطنی خارجی دہانے عقلی کے دوران آیات کے ایک سطح میں اس طرح تقسیم کر دیتا ہے جس طرح ایک دھار کے میں موتی پر دھار دے جاتے ہیں۔ یہ دوران خاص ہے جو بلا آئینہ مکان ہے۔ قرآن نے اپنے مخصوص سادہ طرز جان میں ”دوران“ کے ان عناصر اور غیر عناصر پہلوئیں کی جانب جدوجہد لیا آیات میں اشارہ کیا ہے۔

وَتَوَلَّى عَنَّا الْمُسْنَدُ الْعَلِيُّ الْأَمْسُوتُ وَتَسْبِيحُ بِسْمِ اللَّهِ وَتَحْفَظُ بِهِ بِدُنُوبٍ جَنَابِهِ خَيْرٌ أَمَّا الَّذِي تَلْفِظُ
الشَّيْءُ وَالْأَرْضُ وَالْمَاءُ قَبْلَهُمَا يَسِيءُ أَمَّا لَمْ يَسْمَعْهُ عَنِ الْمُسْنَدِ الْعَلِيِّ وَالْمُسْنَدِ الْعَلِيِّ قَبْلَهُ خَيْرٌ
(۲۵:۵۸-۵۹)

اور آپ، ہمیشہ ہمہ رہنے والے پر ہر دوسرے کی جگہ بھی موت نہیں آئے گی اور اس کی جگہ کے ساتھ پاکی جان کریں اور کائناتی ہے اس کا طور پر ہوتا اپنے بدن کے گاہوں سے جس نے پیدا فرمایا آسمانوں اور زمین کو اور ہر جگہ ان کے درمیان ہے چھوٹوں میں ہر دوسرے جسکی ہوا عرض پر (جیسے اس کی شان ہے) اور دھار ہے سوچ چاہی کے ہمارے میں کسی دھارے میں ہے

إِنَّا نَحْنُ غَنِيٌّ مَا خَلَقْنَا بِذُنُوبِكُمْ وَمَا لَكُمْ لِمَا أَفْعَدْنَا مِنْ حَقِّهِمْ لِيَتْلُوَ عَلَيْهِمْ وَتُؤْمِنُوا (۵۲:۳۹-۴۰)

ہم نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے، ایک انداز سے اور انکی ہوا ہمیں ہر ایک ہر ایک کو چھپنے میں واقع ہوا ہے۔ اگر

ہم اس امر کو غار سے دیکھیں جس میں کہ حقیقی ہوئی اور اس کا منطقی طور پر تصور کریں تو کیا جانے گا کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو ہزاروں سالوں پر محیط ہے کیونکہ خدا کا ایک ایسا قرآن کی اصطلاح میں، اور جیسا کہ محمد ﷺ میں بھی آیا ہے۔ ہمارے ایک ہزار سال کے ہمارے ہے۔ (۱)

برگسوں کے نزدیک مستقل قطعی غیر متعین ہے۔ وہ غایت کا اتنا ہی دشمن ہے جتنا سچا کھجور کا۔ (۲) لیکن اقبال ایک مذہبی انسان ہیں اور ان کے افکار کی جڑیں اسلام میں بچست ہیں، لہذا ان کے لیے یہ نظریہ کسی طور قابل قبول نہیں کہ حیات ایک بے مقصد حرکت ہے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک مستقل کو بالکل غیر متعین قرار دینا بالکل بے مستطیل اس لحاظ سے تو بھینسا ٹھیک ہے کہ کوئی پہلے سے جانی بچائی منزل مقصود سوچ رہی تھی، جس کی طرف حیات کو سفر ہو، لیکن ہم اپنی حیات ذاتی کو ان معنوں میں غائی قرار دے سکتے ہیں کہ جس میں زندگی کا مکمل جوہر اور پھیلا ہے، اس اعتبار سے نئے مقاصد وضع ہوتے جاتے ہیں اور اللہ اور ان کا کوئی بھی معیار ہمارے سامنے آتا رہتا ہے۔

”ہو وہاں خالص جسے ہم اپنے شعوری تجربے کے منطبق تجربے سے دریافت کرتے ہیں کوئی الگ جھلک ہو، جسے تاج پر آفات کا تسلط نہیں۔ یہ ایک ایسا ناممکنی عمل ہے جس میں خاص جھپٹے میں، وہاں بالکل حال کے ساتھ ہی متصل ہو کر کام کرتا ہے اور مستقل کوئی ایسی چیز نہیں جو سامنے نہ لگی ہو، جسے ہم نے کرنا ہوتا ہے جو پہلے سے موجود صرف اس منطقی میں ہے کہ قدرت کے اندر اس کی حیثیت ایک کھلے امکان کی ہے۔ یہ زمانہ بحیثیت ایک ناممکنی عمل ہے جسے قرآن نے تصور یا متعارف دیا ہے۔ یہ وہ لفظ ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں نے بہت غلط کہا ہے۔ وہ اصل مفہوم یہ زمانہ ہے جو غلط و معلول کی حرکت یعنی تخلیق الخلق کے ساتھ کہ وہ خاکوں کے گرد سے آراوے۔ محمدیہ وہ زمانہ ہے جو مخصوص ہوتا ہے نہ کہ وہاں جس کے بارے میں فکر کیا جائے یا جس کا حساب کتاب دیکھا جائے۔“ (۳)

برگسوں نے زمانہ حقیقی یا استقام کا جو نظریہ پیش کیا اس میں وہ تسلسل کا منکر نہیں۔ دوسری طرف اقبال کے زمانہ خالص میں تسلسل کا کوئی وجود نہیں۔ یہ زمانہ تھیر بھی رکھتا ہے اور حرکت بھی، لیکن ان دونوں کا تجربہ ممکن نہیں۔ کیونکہ اس کے اجزا ایک دوسرے میں بچست اور باہم تھارہ ذریعہ تسلسلہ بندی سے آزاد ہوں گے زمانہ خالص تھیر ہے تسلسل ہے۔ ہم مکان میں اس کا تصور ایک ایسے خط کے روپ میں کر سکتے ہیں، جو ہر دو پٹے کے قفل میں ہے۔ (۴)

اقبال اپنے اس موقف کا اظہار بھی قرآنی کرم کی روشنی میں کرتے ہیں:

”کہاں کا مکمل ایک پہلے سے کھینچی ہوئی کھیر کی طرح نہیں بلکہ ایک ایسی کھیر کی طرح ہے جو کھینچی جا رہی ہے، جو کھینچے انکانا نہ کرے مادہ میں لاتی ہے۔ اور اس مفہوم میں مقصد یہ ہے کہ وہ اپنا ایک امکانی کردار کھینچ رہی ہے اور وہ خود کو حال

۱۔ ترجمہ قرآن مجید اسلام ۶۶، ۶۷

۲۔ جہاں خاص، اقبال کا نظریہ زمانہ امکان ”مضمون زمانہ امکان مرتبہ ڈاکٹر وحید مہر، ص ۱۳۸

۳۔ ترجمہ قرآن مجید اسلام ۶۸، ۶۹

۴۔ جہاں خاص، اقبال کا نظریہ زمانہ امکان ”مضمون زمانہ امکان مرتبہ ڈاکٹر وحید مہر، ص ۱۳۴

میں لاتے ہوئے مسعودی کے ساتھ باغی کو بھی ہائی دنگھی ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتی ہے۔ میرے ذہن کے مطابق قرآنی نقطہ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور ملنا نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کے محض ایک زمانی تفصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں جو کچھ رہنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ ایک نشو و نما کا زمانہ ہے نہ کہ ایک جانا یا مصنوع جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہو اور وہ اب مکان میں ایک مرد و ماویٰ قودے کی صورت میں بکھرا ہوا ہے جس کا زمانہ سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ عملاً مٹنے سے سب ہم اس نظام پر ہیں کہ اس کی حد کا مطلب کچھ نہیں۔

وَقَوْفُ هَذَيْنِ شَتْلٍ اَثَلٍ وَهَئِذَا جُلُوتُمْ تَارَةً اُولَئِكَ اَصْحَابُ الْاَشْجَارِ اِذْ هُمْ لَا يُغْنُوْنَ عَنْهُمْ اَشْجَارُهُمْ اِذْ هُمْ يُخْرَجُونَ

(۲۵:۶۲)

”اور یہ وہی ہے جس نے راحت اور دن کو ایک دوسرے کے پیچھے لگا دیا ہے ان کے لیے جو خدا کے بارے میں جانتا جا رہے ہیں اور خدا کا شجرہ اور کرنے کی خواہش رکھتے ہیں“ (۱)

اقبال کے اس طرز فکر سے یہاں محمد شریف نے درست توجہ اخذ کیا ہے:

”یہ گمراہی کے تصور زمان غائص میں سے حسیل کہ مطلق ہر جگہ کے ہی اقبال مدہج انسانی کو اپنی قرارداد سے نکلے۔ اس وجہ سے ان کے لیے انسانی قودے سے ان کے طلق اور ان کے مطلق سے طغرت تک پہنچنے کی راہ ہمارا ہو گئی۔ ہمارا طرح انھیں اس خطہ کو درست ثابت کرنے میں آسانی ہو گئی۔ جسے وہ حلقہ اسلام کہتے ہیں (۲)

یہ گمراہی حیاتیاتی طور اور فکر میں تفریق کرتا ہے۔ اقبال اس سے متعلق نہیں۔

”یہ گمراہی کے نزدیک حقیقت آزاد و ناقابل فیض، حقیقی اور حیاتی قودے عموماً ہے جس کی مابیت ارادہ ہے جسے غرض اور مکان میں لاکر کلاخ و اکیلا کی صورت میں دیکھا ہے۔ جیسا اس نظریہ پر مکمل بحث ممکن نہیں اتنا کہ وہ کافی ہے کہ یہ گمراہی حیاتیات کی اپنا ارادے اور فکر کی ناقابل غماضت ہوئی ہے۔ اس کی وجہ اگر کے بارے میں اس کا بروہی کچھ نظر ہے۔ اس کے نزدیک فکر ایک مینا کیفیت عقل سرگرمی ہے جس کی قیمت غائص ماویٰ ہے اور جو مقولات اس کے تصرف میں ہیں وہ محض دیکھا گی ہیں۔ مگر جیسا کہ میں نے اپنے اوّلین غلبہ میں ذکر کیا ہے فکر اپنی حرکت میں ایک حقیقت پر پہلو بھی دیکھتا ہے۔ یہ اگرچہ حقیقت کو سارے انداز میں حتم کرنا ہوا دکھائی دیتا ہے اس کا اصل کام یہ ہے کہ فکر ہے کے ماحصر کی جائیداد و ترکیب کرے۔ اور اس مقصد کے لیے وہ فکر ہے کی مختلف سطحوں کے لیے مناسب مقولات کا استعمال کرتا ہے۔ وہ زندگی کی طرح ہی نامحالی ہے۔ زندگی کی حرکت جو کہ حیاتی نشو و نما ہے جسے مختلف درجات میں مرحلہ دور مرحلہ ترکیب و انحطاط سے مہمات ہے۔ اس ترکیب کے بغیر اس کا منصوبہ اپنی ارتقا ممکن نہیں۔ اس کا فیض اس کے مقاصد سے ہوتا ہے اور مقاصد کی موجودگی کا مطلب یہ ہے کہ فکر پر اس کا مدار ہے۔ فکر کی سرگرمیاں مقاصد پر متمرکز ہیں۔ شعوری تجربے میں زندگی اور فکر ایک دوسرے میں رہے جیسے ہوتے ہیں۔ اس طرح وہ ایک وحدت کی تشکیل کرتے

اسی سے ہوئی ہے بدی کی صورت
 یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم امیر
 کہ شعلہ میں پوشیدہ ہے سورج دور
 مگر ہر کہیں ہے بچوں، بے نظیر
 یہ عالم ہے بجاۃ عشق جہات
 چمک اس کی نگلی میں جارے میں ہے
 یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے
 اسی کے ہیں کاسلے اسی کے ہیں پہول (۱)
 برگساں کے نزدیک "زور زندگی" اسی حایت حقیقت ہے اور اقبال کے کام میں برگساں کے ان خیالات کا اثر
 جگہ نمایاں ہے:

جنش سے ہے زندگی جہاں کی
 یہ دم قدیم ہے جہاں کی
 اسی وہ میں مقام ہے گل ہے
 پوشیدہ قرار میں اہل ہے (۲)
 زندگی ہے قری آزاد قیو اختیار
 تیری آنکھوں پر ابھرا ہے مگر قدرت کا راز (۳)
 ☆☆☆

وہی ایک حسن ہے لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں
 یہ شیریں بھی ہے گویا، بے ستوں بھی، کوکبن بھی ہے (۴)
 برگساں ارتقائے حیات کو دیگر امارت ہندوں کی طرح انوکھا روئے دیکھتا ہے۔ اصل اس کے نزدیک اصل ایک
 آزاد ہے جسے لازمی ماحول کو سمجھنے اور اس سے ہمہ بردہ ہونے کے لیے حیاتی کرنے تخلیق کیا ہے۔ اس سے حلقہ جہات کے
 قسم میں کوئی مدد نہیں ملتی۔ بلکہ یہ ذاتی بخش کی بغیر تقسیم پذیر وحدت کو آفات الحماق کے طیلے میں حتم کر دیتی ہے۔ (۵)
 اقبال برگساں کے اس نقطہ نظر سے اتفاق نہیں کرتے اور اس مقام پر پہنچ کر برگساں کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں اور خود
 آگے بڑھ جاتے ہیں۔ برگساں ذاتے نفس کو ایک مسلسل بہاؤ اور سیلاب اور "دوامان" (Succession) کا حامل قرار دیتا
 ہے۔ اس کے نزدیک ذاتے نفس مسلسل تغیر اور انقلاب کی حامل ہے اور مسلسل انقلاب ہی ذاتے نفس کا حین کمال ہے، یہی
 اس کی حقیقت ہے۔ لیکن اس انقلاب اور تغیر کا مقصود کیا ہے؟ یہ سوال برگساں نے نہیں اٹھایا مگر اقبال کے نزدیک یہ سوال

۱۔ بحیات اقبال، ص ۱۰۰ اور ص ۱۰۱

۲۔ پنا، ص ۱۰۵

۳۔ پنا، ص ۱۰۶

۴۔ پنا، ص ۱۰۴

۵۔ نظم ص ۱۰، اقبال، اقبال کا تصور، ص ۱۰۰، ص ۱۰۱

بہت اہم ہے۔ مسلسل انتخاب ضرور دہرائے جس کا آئینہ دار ہے لیکن اصل تصور کیا ہے؟ ہر گناہ کے نزدیک ان تمام عقیدات، واردات اور احوال کا مقصد نہیں، ہم زور زندگی کے تحت بچے چلے جا رہے ہیں مگر کہاں جا رہے ہیں، یہ کوئی نہیں کہہ سکا اس کا خیال ہے کہ زائدائی جس اسی وقت باقی رہ سکتی ہے، جب خدا جس کے لیے کوئی منزل اور مقصد تعیین نہ ہو۔ (۱)

اقبال فکر کو حقیقت، مطلق کا لازمی جز قرار دیتے ہیں اور یہ فطری امر ہے کہ عقل، مقاصد اور غایات کے بغیر سرگرم عمل نہیں ہو سکتی چنانچہ اقبال کے نزدیک، اسلامی تعلیمات کے عین مطابق، حقیقت، مطلق مقاصد و غایات سے جڑی نہیں:

”مقامہ اور اطراف میں شور و غلہ کی طرح شور مچا رہا تھا۔ اس کی وجہ سے میں سوچ رہا تھا کہ اسے شور مچا کر فرار ہو جائے گا اور یہاں سے فرار ہو جائے گا۔“

انہی کے لئے ہے:

”بعضی اور مشکل دونوں شعور کی موجودہ حالت میں ممکن ہو سکتے ہیں اور جیسے کہ اگر گناہ نے ہمارے شعور پر تجربے کے جوہرے سے ظاہر کیا ہے مشکل شکل طور پر غیر متعین نہیں ہوگا۔ شعور میں قہور کی حالت میں، باوجود اس کے، مشکل اور دونوں حرکات قابل ہوتے ہیں چنانچہ ہمارے شعور پر تجربے کی اس نسبت سے حقیقت کوئی اضافی قوت نہیں جو شکل طور پر فکر سے غیر متحرک ہو۔ اس کی وضاحت مزید آتی ہے۔“ (۳۵)

مگر یہ گماں حقیقت کی مقصدیت کو تسلیم نہیں کرتا اقبال اس کی ہوتاتے ہوئے لکھتے ہیں

”تاہم برعکس حقیقت کے ساتھ کہ وہ اس جانے بولنے والی شخص کو کہتا ہے کہ وہ ان کو غیر حقیقی سمجھتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی عقل کی راہ حقیقت کے لئے کھلی رہتی ہے اور نہ حقیقت آزاد اور غلام نہیں رہے گی۔ اس میں فیصلہ نہیں کہ اگر کائنات سے پہلے یہ جو کہی پہلے سے عظیمیہ تصور اسزل کی روشنی میں کسی منصوبہ پر کام ہو رہا ہے تو یہ ان کو غیر حقیقی کر دے گا اور کائنات کو بھی ایک ایسی پہلے سے موجود راہی و ادبی تنظیم کا حصہ بنائے گی جس کی کوئی تکلیف ہو کر دے گا جس میں بالخصوص واقعات سے پہلے سے ہی اپنی حساب نگاہ پر موجود ہیں اور اس انتظام میں ہیں کہ وہ اپنی جاندار پر ایک راہی شکل میں جسے جبراً ہی کہا جاتا ہے ظاہر ہوں۔ سب کچھ پہلے ہی اسزل میں کہیں نہ کہیں موجود ہے۔ واقعات کا حریف نہ مانی تصور راہی و ادبی سامنے کی شکل ایک شکل ہے۔ یہ نہ تو نظر اس کے کلیتہ سے مختلف نہیں ہے ہم پہلے مسرور

کر چکے ہیں۔ (۱)

اقبال برگسوں کے اس نظریے سے شروع اختلاف اس لیے دیکھتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک یہ انسان کے ساتھ الوہی آزادی کو بھی متعلق کرنے کے مترادف ہے۔

”در حقیقت یہ غلاب ہنری ماہریت ہے جس میں تقدیر یا قسمت محدود درجہ کی جگہ لے گئی ہے، جس میں انسانی عقلی کرد الوہی آزادی کی بھی ممکن ہائی نہیں رہ جاتی۔ اگر کائنات فی الواقع کسی حتمی مضمون کی طرف رواں دواں ہے تو ہمیں آزاد ارادہ و مددِ اطرادی دیکھنا ہو سکتا۔ یہ ممکن بننے ہوگی جس پر ہمیں ایک قسم کے پیچھے سے جانے والے کی حرکت پر مبنی ہیں۔“ (۲)

اقبال کے نزدیک زبان کا عمل کوئی پہلے سے سمجھنے والے غلابی مادہ نہیں۔ یہ تو ایک ایسا مادہ ہے جو کھلے امکانات کو وقوع میں لاتا ہے۔ اگر کائنات کو پہلے سے طے شدہ مضمون ہے کی ایک زمانی تحصیل سمجھا جائے تو اس سے زیادہ اور کوئی تصور قرآن پاک کے تصور سے متعارف نہیں ہوگا۔ (۳) لہذا اقبال، برگسوں کے اس تصور کی مخالفت اس لیے کرتے ہیں کہ اسلام کے تصور حقیقت سے متعارف ہے۔ اس تصور کے سامنے سے ذاتِ باری کی عقلی فعالیت، خلافت، قدرت کا مادہ اور آزاد عقلی ارادہ بھی صفات کی لکھی لازم آتی ہے اور اقبال کا اسلامی ارادہ ان پر بھی گوارا نہیں کر سکتا۔ عقلی خاصیت ہادیہ

”اقبال ایک مذہبی انسان ہونے کی حیثیت سے یہ نظریہ قبول نہیں کر سکتے تھے کہ حیات ایک بے مضمون حرکت ہے۔“ (۴)

لہذا اقبال کے نزدیک تو:

”خبر ہے کے احوال اور تقدیر پہلو اس سے حقیقہ تمام عقائد پر مبنی فلسفہ بن چکے ہیں اس نتیجہ پر پہنچتی ہے کہ حقیقہ حقیقہ زندگی ہے جس کے پیچھے حرکت و مصیبت کا فرق ہے۔ اس زندگی کو بطور ایک ان کے سمجھ کر اسے انسان پر کیا کر کے مترادف نہیں۔ یہ ممکن خبر ہے کی اس ایک مادہ حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی ایک بے قیمت خیال ہے نہیں بلکہ وحدت کی عظیم ایک اصول، ایک زندگی سرگرمی ہے جو ایک قیمتی حقیقت کے چلنے پھرنے و مضمون کے اختیار پذیر یہ ملامت کو سر بردار کرتی ہے اور انھیں ایک نقطہ پر مرکوز کر سکتی ہے۔ خبر کا عمل جو آزادی طور پر اپنی خصوصیت میں اشاراتی ہے زندگی کی اصل طرقت کو برسرِ عمل کر دیتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے ایسے حاشیہ پر لائیں دکھاتا ہے جو تمام اختیار میں موجود ہے۔ پس زندگی کا فکر ہی متغیر و لای طور پر وحدت الوہی ہوتی ہے۔“ (۵)

۱۔ ترجمہ و تفسیر اسلام میں ۷۳ء۔ ۷۳ء

۲۔ اقبال میں ۷۳ء

۳۔ اقبال میں ۷۳ء۔ ۷۳ء

۴۔ ترجمہ اقبال، ج ۱، ص ۱۱۱، ”خبر و خبر“ کے ساتھ صفحہ ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶

ولیم جیمز (WILLIAM JAMES)

ولیم جیمز امریکہ کا ایک اہم تہذیبی ترقی (۱) اور دینا تہذیب پرست فلسفی ہے۔ (۲) اُس کے خیال میں کائنات کی حقیقی توجہ کے لیے اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں دکھائی دیتا کہ اس کے اصل مواد کو ایک "سبلی رواں" کا نام دیا جائے جو اس وسیع امریش کائنات کو ایک حقیقی وحدت کی صورت میں قائم و دائم بنائے رکھتا ہے۔ اُس نے ایک نئے انداز کی کوشش کے لغو کے لیے ایک نہایت جرأت مندانہ قدم اٹھایا ہے، لیکن ایک ایسی کوششیت جو زمانہ حال کے جذبہ تحقیق سے بہت کم آہنگ ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ مستعد اور قطعی مبداء کے طور پر اگر کسی اصول کو شکیست حاصل ہے تو وہ ایک "سبلی رواں" (FLUX) سے زیادہ کچھ اور نہیں۔ اور اس اصول کے علاوہ اور کوئی ممکن صورت ایسی نظر نہیں آتی کہ جو مبداء حقیقی کے طور پر پیش کی جائے۔ (۳)

ولیم جیمز ایک "فلو ہند" فلسفی ہے۔ اُس نے خدا کا جو تصور پیش کیا ہے اسے اصطلاحاً "پہلوانی حدیث" کہا جاتا ہے۔ اس فکر کے تحت انوی قوتوں کی فہم ید کی گئی ہے اور اس لیے دنیا میں شرکاء جو خدا کی ارادے کے منافی ایک عمل نظر آتا ہے۔ مگر چونکہ خدا اس دنیا میں موجود تصور ہوتا ہے اور اس کے آورش ہم انسانوں کے آورشوں سے ہمہری طرح ہم آہنگ ہوا کرتے ہیں اس لیے اس کی اقدار ہماری اقدار سے مطابقت رکھتی ہیں۔ اس لیے ہم مشترک اقدار اور مقاصد کے سلسلے میں "فلو" سے مساومت پیدا کر لیا کرتے ہیں۔

جس چونکہ ایک کوشش کائنات کا تصور پیش کرتا ہے اس لیے اس کی فکر میں تعداد یعنی کئی خداؤں کے تصور کی جاہ بھی اثرات ملنے ہیں مگر جس نے تعدد والے تصور کی بابت اپنی تحریروں میں جہاں کئی بھی اشارے کیے ہیں ان میں ایک طرح کا نظریہ طبع پایا جاتا ہے چنانچہ اس کو ایک سنجیدہ وحدت یا سانسب نہیں دے دے خود بھی "فلو ہند" فلسفی ہے۔ (۴)

جس چونکہ ایک کوشش کائنات کا تصور پیش کرتا ہے اس لیے اس کی فکر میں تعداد یعنی کئی خداؤں کے تصور کی جاہ بھی اثرات ملنے ہیں مگر جس نے تعدد والے تصور کی بابت اپنی تحریروں میں جہاں کئی بھی اشارے کیے ہیں ان میں ایک طرح کا نظریہ طبع پایا جاتا ہے چنانچہ اس کو ایک سنجیدہ وحدت یا سانسب نہیں دے دے خود بھی "فلو ہند" فلسفی ہے۔ (۴)

خدا کا کہنا ہے کہ ہم خدا کے وجود اور اس کے حلقہ کسی چیز کو بھی جاہت نہیں کر سکتے لیکن خدا کو ماننے پر مجبور ہیں۔ کیونکہ ہماری فطرت کا تقاضا یہی ہے اور ہمارا دل بھی اس بات کی گواہی دیتا ہے۔ جس کے نزدیک انسان ایسے خدا کو ماننا چاہتا ہے جو اس کی زندگی سے بے تعلق یا نہ تعلق نہ ہو، بلکہ اس کا اس کی زندگی سے گہرا تعلق ہو۔ وہ انسان کا رفیق، مونس و علم

۱۔ جیمز اسلام کا خیالی فلسفے کے خیالی مسائل میں ۱۸۹

۲۔ کولٹن اصطلاحات فلسفہ میں ۲۲۹

۳۔ جیمز اسلام کا خیالی فلسفے کے خیالی مسائل میں ۱۸۹

۴۔ جیمز اسلام کا خیالی فلسفے کے خیالی مسائل میں ۱۸۹

طور ہو۔ جنکو کے خیال میں خدا انسان سے بہت جگہ جدا جاتا ہے لیکن انسان سے بہت زیادہ طاقت ور ہے (۱)

دولیم جنکو کا خیال ہے کہ کثرت وجود کو تسلیم کرنے کے بعد فلسفہ "تکلیفات" کی دوسری صورت ہو سکتی ہیں اور اولاد و صورت جس میں ہمارے اور خدا کے درمیان ایک گونا گونا گویا ہے۔ فیریت اور دولی باقی رہتی ہے۔ (۲) کثرت وجود کو برقرار رکھتے ہوئے دولیم جنس کے نزدیک فلسفہ "تکلیفات" کی دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ افراد، عالم اور خدا کے درمیان کسی قدر قربت اور نزدیکی محسوس ہو (۳)

دولیم جنکو کی طرح اقبال بھی کثرت کو حقیقی تصور کرتے ہیں اور کسی طور کثرت وجود کے انکار کو پسند نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک کثرت کا اثبات لازمی ہے۔ کثرت کا انکار دراصل اقبال کی بنیادی فکری کے خلاف ہے۔ کثرت کے انکار سے ذوقی نسل اور گروہ کے اعلیٰ مقام تک پہنچنے کا شوق دم توڑ دیتا ہے اور ارتقاء کی ساری سعی ختم ہو جاتی ہے۔ لہذا اقبال کے نزدیک کثرت کا اثبات لازمی ہے۔ لیکن اقبال جنس و افراد کی طرح کثرت، افراد اور خدا کے درمیان علیحدگی حائل کر دینے کے کسی طور روا دار نہیں کیونکہ ان کے نزدیک اس طرح تو انسانی خصوصیت محض تحلیل رہ جاتی ہے اور اس کے روحی، فکری اور عقلی رجحانات کی تحلیل نہیں ہو سکتی۔ لہذا اس مقام پر دولیم جنس کے تصور کو کہتے ہیں کہ یہ تقب انسانی کی بنیادی طلب ہے کہ اس کا حقیقی اسلوب سے قرعہ رشتہ قائم ہو۔

خدا کے عشق پر رکھا ہے تو نے اسے دامن

خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے (۴)

اسی لیے اقبال اسلامی وحدۃ الوجود کے قائل ہے۔ (۵) کیونکہ عقل و اکثر حضرت من الہ:

"امدادی لغت سے ایک اصل حقیقت کی طالب ہے اور ہمارا دل اس کا محتال ہے کہ ہمارے اور باری تعالیٰ کے درمیان تمام مصل اور دولی ختم ہو جائے۔ یہ سب جگہ ہے لیکن غلط برداشت کی بنیاد پر ہے کہ وہ انسانی فطرت کے ایک خصوصیت رحمان پر زور دیتے ہوئے انسانی ضمیر کی ایک دوسری آواز کو ہراسے دھوکا قرار کرتی ہے۔" (۶)

مگر اقبال، ضمیر کی اس آواز کو نظر انداز کرنے پر ہرگز تیار نہیں ہیں، وہ تو انسان کو میں و ممال حق میں بھی اپنی خودی

۱۔ ابن سینا، اسطی، غلطی کے ذیلی مسائل۔ قرآنی حکیم کی روشنی میں، ص ۳۳

۲۔ حضرت من الہ، مشرق و مغرب کے نظریات، ص ۱۱۰

۳۔ ایضاً ص ۱۰۶

۴۔ گیتا اقبال، ص ۱۳

۵۔ دیکھیے علامہ قزلباش، باب دوم میں "وحدۃ الوجود" کے مباحثہ صفحہ ۱۳۶ تا ۱۳۷

۶۔ حضرت من الہ، مشرق و مغرب کے نظریات، ص ۱۱۰

برقرار رکھنے کی تحقیر کرتے ہیں۔ (۱)

دلیلم شعور نے کثرت اور وحدت کی صحیح کو ہمارے ذہنی شعور کی عقل سے سلجھانے کی کوشش کی ہے اس کا کہنا ہے کہ ایک شعوری حالت بہت سی دوسری شعوری کیفیات پر مشتمل ہے۔ برعکس کی رہنمائی کرتے ہوئے دلیلم جس بھی اس بات کا مدعی ہے کہ وہ اپنے ذات ہی میں یہ سوال حل ہو جاتا ہے کہ ہماری اپنی ذات کس طرح ایک وقت کثرت اور وحدت کی حامل ہے۔

دلیلم شعور ذات نفس کے وجدان کی بنا پر یہ تجویز پیش کرتا ہے کہ اگر ہمارا وجود ایک سلسلہ احساسات، کیفیات اور اوراکات کا حامل ہے تو اس سلسلہ شعور کو ازلی اور لاحقہ تصور کرنا ضروری ہے، اور اس لاحقہ شعور کو ہماری تعالیٰ کی ذات سے کسی طرح خارج تصور نہیں کیا جاسکتا۔ جس طرح ہماری اپنی ذات میں مختلف شعوری کیفیات ایک دوسری سے متعلق ہیں اسی طرح ہماری آپ کی سب کی شعوری و غیر شعوری کیفیات اور ہم سب کے طرح طرح کے احساسات، اوراکات اور تجربات ذات ہماری میں مخلوج، مربوط اور اسی سے منسلک ہیں۔ (۲)

اقبال، دلیلم شعور کے ان خیالات سے پوری طرح متفق، دکھائی دیتے ہیں۔ شعور کی طرح اقبال بھی خالق اور مخلوق کے درمیان دوری و جھوڑ کے قائل نہیں۔ (۳) دلیلم شعور کی طرح، اقبال بھی وحدت (۴) کی تائید کرتے ہیں اور مطہقہ مطاف سے قربت اور اصل کو ممکن بناتے ہیں۔ دلیلم شعور کی طرح، اقبال اس خیال کے بھی حامی ہیں کہ کثرت اور وحدت کی صحیح وجدان کی بنا پر کل ممکن ہے۔ (۵) اور ذات نفس کی عقل ہی کے ذریعہ کثرت افراد اور ذات ہادی کے تعلق کو سمجھا جاسکتا ہے۔ (۶) اقبال، اس خیال میں بھی، دلیلم شعور سے متفق ہیں کہ کثرت وجود ہادی تعالیٰ کے وجود سے کسی طرح طبع متعلق نہیں ہے، لیکن ذات ہادی قریب ترین ہو کر بھی ہم سے علیحدہ ہے۔ (۷)

دلیلم شعور اور اقبال کے افکار کے اس تقابل سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال، دلیلم شعور کی طرح، وحدۃ الوجود کے اس پہلو کے قائل ہیں، جس کے مطابق ذات ہادی تعالیٰ کائنات سے باوراء ہونے کے ساتھ ساتھ اس میں جاری و ساری بھی ہے اور اللہ اپنے بندے کی شہرگ سے بھی زیادہ قریب ہے، مگر اقبال غیر اسلامی وحدۃ الوجود کے پرگز گاہی نہیں۔ (۸) ۱۵ اکتوبر

۱۔ دیکھیے مقالہ خدایا بدم میں "خودی" اور "وحدۃ الوجود" کے مباحثہ مطبوعہ ۱۳۹۵ھ اور ۱۳۹۶ھ

۲۔ حضرت مسیح النور مشرقی و مغربی کے سفر میں ۱۱۱۱ھ

۳۔ دیکھیے مقالہ خدایا بدم میں "خودی" اور "وحدۃ الوجود" کے مباحثہ مطبوعہ ۱۳۹۵ھ اور ۱۳۹۶ھ

۴۔ اسلامی وحدۃ الوجود۔ دیکھیے مقالہ خدایا بدم میں "وحدۃ الوجود" کی بحث مطبوعہ ۱۳۹۵ھ

۵۔ دیکھیے مقالہ خدایا بدم میں "وجدان" کی بحث مطبوعہ ۱۳۹۵ھ

۶۔ دیکھیے مقالہ خدایا بدم میں "خودی" کے مباحثہ مطبوعہ ۱۳۹۶ھ

۷۔ دیکھیے مقالہ خدایا بدم میں "وحدۃ الوجود" کی بحث مطبوعہ ۱۳۹۵ھ

عقربت میں انور نے اسی جانب اشارہ کیا ہے:

”اقبال لہذا ہر اوست کے خلاف ہونے کے بجائے ولیم جیمز کی رہنمائی میں (۱) بہت حد تک اس کے حامی اور حلقہ ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ان کا ہر اوست کا نظریہ اصل موافق کے دراجی ہر اوست کے عقیدے کے ساتھ مختلف ہے۔“ (۲)

معروف اقبال شناس، بشیر احمد ڈار اور ڈاکٹر نذیر قیصر بھی اسی نتیجے پر پہنچے ہیں۔ لہذا بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں۔

”Iqbal, like James, rejects the old form of theism that makes the God sit in the Heavens. According to him, He comprehends and encompasses the whole universe. Our life is organic to His Being“ (3)

اسی طرح ڈاکٹر نذیر قیصر لکھتا ہے:

”Iqbal is spiritual monist. But he does not believe Monism in the sense of pantheism, which mean every thing, is God. This, of course makes the universe as block universe and all things eternally fixed

Iqbal states that each soul is derived from the directive energy of God. Thus the unity of things is internal.

For him, Islam does not believe in Absolutism. For his concept of pluralism Iqbal pointedly refers to the Qur'an“ (4)

ڈاکٹر نذیر قیصر مزید لکھتے ہیں:

”It is, however, important to note that he does not stop here. For him, God is both immanent and transcendental though He is neither the one nor the other alone“ (5)

ولیم جیمز کے نزدیک خدا اھل ایک اخفی و برتر انسانی ذات ہے اس کے خیال میں:

”The believer is continuous, to his own consciousness at any rate with a wider

۱۔ یہاں ”کہ رہنمائی میں“ کی بجائے ”کی طرح“ کے الفاظ زیادہ مناسب رہتے۔

۲۔ عقربت میں انور ڈاکٹر: ”اقبال اور ولیم جیمز“، مضمون ”اقبال اور مشرق و مغرب کے نظریاتی مسائل“ میں ہے۔

3. B. A. Dar, Iqbal and Post-Kantian Voluntarism P.23

4. Nazir Qasir, Dr. Iqbal and the Western Philosophers, P.104-105.

5. Ibid, P.112.

self from which saving experiences flow in" (1)

مجموعہ کے نزدیک ذاتِ ہمارے تعالیٰ ایک اعلیٰ انسانی زندگی کی حامل ہے۔

"The drift of all the evidence we have seems to me to sweep us very strongly towards the belief in some form of superhuman life with which we may, unknown to ourselves, be co-conscious" (2)

۱۰۰ ہم وہ باری تعالیٰ کو نہ سمجھ کے بنائے سے اپنے کی کوشش کرتا ہے۔

"The instinctive belief of mankind: God is real since He produces real effects" (3)

اُس کے نزدیک

"Pragmatism's "only test of probable truth is what works best in the way of leading us to what fits every part of life best and combines with the collectivity of experience's demand, nothing being committed. If theological ideas should do this, if the notion of God, in particular, should prove to do it, how could pragmatism possibly deny God's existence" (4)

دہم مجموعہ کے اس تصورِ خدا پر تبصرہ کرے ہوئے ڈاکٹر نے یہ بغیر لکھتے ہیں:

James' concept of God is disappointing from religious point of view. He does not define what of God. He believes in existence of God only because it is a useful idea. He believes Him as 'other' with some superhuman life. He is not personal God with attributes of infinity, omnipotence, omniscient and eternity etc." (5)

1 William James, *A Pluralistic Universe*, New York, Longman, Green and Co, 1914, P-307.

2 Ibid

3 William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, New American Library, 1890, P-507

4 William James, *Pragmatism*, New York, Longman, Green and Co, 1980, P-80.

5 Nazir Qaiser, Dr., op cit, P.106.

دولیم جنور کے برعکس، اقبال، ذات باری تعالیٰ کا تصور ایک انانے کامل اور خود معنی مطلق کے طور پر کرتے ہیں۔ (۱)
 ان کے نزدیک ذات باری محض ایک اعلیٰ انسانی زندگی نہیں بلکہ وہ عظیمہ مطلق ہے جو ابدیت، خالقیت، قدرت کاملہ اور علم
 جیسے تمام (صفات) سے محض ہے۔ (۲)

پروفیسر میاں محمد شریف نے اقبال اور دولیم جنور کے تصور باری تعالیٰ کا تقابل کرتے ہوئے درست لکھا ہے کہ:

"William James considers faith almost instinctive with every man. Iqbal goes further and finds in the prayer of the faithful a proof for the existence of God. Prayer seeks fellowship with God. Once a true seeker gets that fellowship, he gets a sweet intuition of Reality ... an intuition of God, and desires no further proof of His existence." (3)

ڈاکٹر نذیر قیصر نے بھی، دولیم جنور اور اقبال تصور باری تعالیٰ کا تجزیہ کرتے ہوئے درست نتیجہ اخذ کیا ہے کہ:

"Iqbal's belief in God is not just pragmatic as advocated by James. Though belief in God carries a great pragmatic value for the development of human personality, yet love of God for the sake of love remains basic in Iqbal" (4)

جنور کے مطابق ذات باری محدود ہے اور تمام اقدار کی مالک نہیں۔ وہ کہتا ہے

"He is limited either in power or in knowledge or in both at once" (5)

جنور کے خیال میں اگر خدا الٰہ محدود ہوتا اور بے اختیار مطلقوں کا مالک ہوتا تو پھر دنیا میں شرکاء و مجوس ہوتا اور شرکیہ وہ
 سے انسانی آزادی پر تھوڑے کا سوال یہ نہیں ہوتا: "خدا اور کہتا ہے۔"

"The Creator himself would not need to know all the details of activity until they came: and at any time his own view of the world would be a view partly a facts and partly of possibilities, exactly as our is now" (6)

۱۔ دیکھئے مقالہ "ذات باری" میں "توحیدی" کے مباحثہ صفحہ ۳۳۳-۳۳۴

۲۔ دیکھئے مقالہ "ذات باری" میں "مفاد ذات باری تعالیٰ" کے مباحثہ صفحہ ۳۳۵-۳۳۶

3. Sarif, M M About Iqbal and His thought, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1964, P-30.

4. Nazir Qaiser, Dr., op cit, P 109.

5. William James, A Pluralistic Universe, P-124

6. William James, Will to Believe, New York, The Macmillan Company, 1960, P 9.

اقبال، کسی طور، بلکہ کے ان خیالات کے سموائیں ہو سکتے۔ اقبال، جنکو کی طرح، ذات باری کو محدود تصور نہیں کرتے اُن کے نزدیک تو اللہ عظیم کل ہے اور وہ ساری کائنات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ (۱) تمام خدو عیوں کا مصدر وہی ہے۔ (۲) اقبال نزدیک خدا سے ہوتا ہے اور حیات الٰہی کے وہابی پھاؤ میں ہماری ہستی موتوں کی رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔ (۳) اقبال نزدیک خدا کی الٰہیت وسیع نہیں سمجھتی ہے (۴)۔

دلیلم بلکہ کفری کائنات کے نظریے کا حامل ہے۔ لہذا وہ کائنات کی جہتوں اور تہہ پہلوں کی بنا پر اس کے پیچھے موجود کسی ایک مطلق طاقت پر یقین نہیں رکھتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے نظام کفر میں تعددِ اہل کی جانب ہر جماعت دکھائی دیتے ہیں۔ وہ کہتا ہے:

"It is useless to say that this chaos in which we live and move is the result of one consistent will; it gives every sign of contradiction and division within itself. Perhaps the ancients were wiser than we, and polytheism may be truer than monotheism to the astonishing diversity of the world. Such polytheism "has always been the real religion of common people, and is so still today" (۳)

اقبال بھی کائنات اور اس کی اشیاء کو حقیقی تسلیم کرتے ہیں اسی لئے کثرت کا بھی اثبات کرتے ہیں اور اس کے معترف ہیں مگر اقبال کو اس کثرت کے آئینے میں وحدت کا راز نظر دکھائی دیتا ہے۔

کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز غلی

جنوں میں جو چمک نہ وہ بھول میں تھمک ہے (۵)

اقبال، اول، دائرہ وحدت پرست ہیں۔ اُن کے تمام تر افکار و خیالات کا مرکز و محور حقیت، تو حید کا اثبات ہی ہے اُن کے نزدیک ذات باری کی وحدانیت ہی کائنات کے وجود اور بقا کا اصل الاصول ہے۔ تو حید کا تصور دوسری اسلام کا عقائد و عصارہ ہے۔ اقبال سے دہریہوں میں جان کرتے ہیں کہ اُن کا کلام لالہ ابراہیم کی تفسیر دکھائی دیتا ہے۔ (۶)

اس طرح تصورِ حقیت مطلق کے حوالے سے دلیلم غیر اور اقبال کے اس کھلی مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے

انجیل و کفریات اقبال، ص ۸۷-۸۹

۲۔ یہاں ص ۸۹

۳۔ یہاں ص ۸۵-۸۶

4 Will Durant, The story of Philosophy, P 501.

۵۔ گلیا اقبال، ص ۸۸

۶۔ کچھ سال پہلے، اب دہم میں "توحید" کے حوالے سے اقبال کے افکار کا جائزہ لیں ۳۳۱-۳۳۲

کا اقبال اور غم جو کچھ بعض انکار میں ممانعت ضروری پائی جاتی ہے، مگر اس کا یہ مطلب ہو کہ نہیں کہ اقبال ان امور میں غم جو کچھ ضروری منت ہیں۔ اقبال کے چند تصورات اگر غم سے ممانعت رکھتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غم کے یہ خیالات دراصل اسلام سے سوائفت رکھتے ہیں۔ اقبال اپنے تصور حقیقہ مطلق کے ضمن میں، اسلام سے روشنی حاصل کرتے ہیں نہ کہ علم جنوی کسی اور مغربی مفکر سے یا الگ بات ہے کہ اقبال، مغربی مفکر کی ایسی بات قبول کرتے ہیں جو انہیں قرآنی روح کے موافق دکھائی دیتی ہے۔ ایسی بات جو قرآنی فکر کے خلاف ہو اقبال قبول نہیں کرتے، چاہے یہ بات کسی بڑے سے بڑے اسلامی مفکر نے کیوں نہ کی ہو۔

ڈیکارٹ (DECARTES)

ڈیکارٹ نہ صرف یہ کہ فرانس بلکہ دنیا کے عظیم فلسفیوں میں شمار ہوتا ہے۔ حقیقہ مطلق سے حقیق، اس کے تصورات، اسلامی عقائد کے قریب تر ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ نفس ہو کہ جسم دونوں ہی متعلق دو محدود جہات ہیں، ہر اپنے وجود یا ہونے کے لیے خدا کے باوجود محتاج ہیں۔ جب کہ خدا ایک لامتناہی وجود ہے جو اپنے وجود کے لیے اپنی ذات سے باہر کسی اور شے کا محتاج نہیں۔ خدا ایک ایسی ہستی ہے جو عقل اور خود نگاہ ہے جسے کسی نے پیدا نہیں کیا۔ وہ متعلق وجود کا حال ہے۔ اس کے علاوہ خدا ایک ایسی عظیم صداقت ہے جو ہر بے دینی علم کی حجابات دیتی ہے۔ یعنی جو کچھ کہہ دینی ہے، وہی حق ہے۔ اس عظیم کھائی کا یہ کرنا مر ہے کہ جو ہمیں اس امر کا یقین ہم پہنچاتا ہے کہ ہمارا وہ خارجی عالم جس کا اوراک ہمیں اپنے حواس سے ہوا کرتا ہے۔ محض ایک فسانہ یا فرضی کہانی نہیں۔ بلکہ یہ عالم بھی ایک حقیقت واقعی ہے (۱)

وہ کہتا ہے کہ عقل کے ذریعے خدا کی ہستی یا صفات اور ان کے تقاضوں کو سمجھا جاسکتا ہے۔ اس طرح ڈیکارٹ کے نزدیک، خدا ازلی ہے، اور قادر مطلق ہے، عظیم وقیم اور مبرا سرخبر و برکت ہے۔ اس نے انسان کے اندر جو تصورات و ادیت کیے ہیں، وہ کوئی دھوکا نہیں بلکہ حقائق ہیں۔ ان کا انکار واجب ہے اور زندگی کے معاملات میں ان سے رہنمائی حاصل کرنا ضروری ہے۔ (۲) ڈیکارٹ کی بیان کردہ یہ صفات باری تعالیٰ، اسلام کی جان کردہ، مطابقت باری تعالیٰ کے عین مطابق ہیں اور ظاہر ہے کہ اقبال ان سے ہماری طرح متفق ہیں۔ (۳)

ڈیکارٹ نے خدا کے وجود کے ثبوت میں دو دلائل پیش کیے ہیں

- ۱۔ پہلی دلیل تو خدا کے لامتناہی وجود کے وہی تصور کے طور پر دی گئی ہے۔ یعنی ایک ایسا لامتناہی تصور جسے کوئی محدود اور متناہی تصور غور نہ دیکھ سکیں کیوں نہ ہو یہ اگر ہی نہیں ممکن۔ بالاطلا دیکھو وہ سے

۱۔ فیہر اسلام کا فنی، جرنل فلسفہ، ستمبر ۱۹۷۷ء

۲۔ دین مبرا اسلامی، فلسفے کے فنی مسائل، قرآن مجید کی روشنی میں، ۱۹۷۷ء

۳۔ دیکھو مقالہ، اکابر اسلام کا فنی، صفات باری تعالیٰ کے مبرا، ص ۱۹۷۷ء

لاحدود کا صدور ہوا ممکن نہیں۔

۲۔ دوسری دلیل خدا کے وجود کے ضمن میں اس کے وجود کامل کی حیثیت کا حامل ہونا ہے۔ جس کی

نکلی کا ملکیہ بجائے خود اس کے (خدا کے) موجود ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ (۱)

اقبال نے اپنے دوسرے ٹیلے میں، مدنی فلسفے کی جانب سے خدا کی حقیقت کے ثبوت میں پیش کیے جانے والے تین دلائل یعنی کوئی ذاتی دلیل، استحصاری دلیل اور وجودی ذاتی دلیل، پر شدید تنقید کرتے ہوئے ان کی منطقی خامیاں بیان کیا ہیں۔ ان کے نزدیک یہ ثبوت ناممکن اور مبالغہ سے کی ہوئی منطقی تعبیر کا اعجاز کرتے ہیں۔ اسی ضمن میں اقبال، ڈی کارٹ کے وجودی ذاتی دلیل کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ پہلے وہ اس دلیل کی کارٹھی صورت پر ان کی جان کرتے ہیں:

”جب یہ کہا جاتا ہے کہ کسی شے کی حقیقت، یا اس کے تصور میں اس کی حقیقت موجود ہے تو یہ اسی طرح ہے جیسے یہ کہا جائے کہ اس کی یہ حقیقت درست ہے اور یہ اس بات کو بھی ثابت کرتی ہے کہ وہ حقیقت اس کے اندر موجود ہے۔ اب خدا کی حقیقت اور تصور میں وجود لازم موجود ہے۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ خدا کے لیے وجود لازم ہے۔ دوسرے الفاظ میں خدا موجود ہے۔“ (۲)

پھر اقبال بتاتے ہیں کہ:

”ڈی کارٹ اس دلیل کے ساتھ ایک اور دلیل کا اضافہ کرتا ہے ”ہمارے ذہن میں ایک مکمل حقیقی تصور موجود ہے۔ اس تصور کا مبادیہ کیا ہے۔ یہ تصور فطرت سے پیدا نہیں کیا گیا تو فطرت تو مکمل ظہیر ہے۔ وہ ایک مکمل حقیقی تصور پیدا نہیں کر سکتی۔ چنانچہ اس تصور کے متقابل ایک سرخوش حقیقی تصور ہے جو ہمارے ذہن میں اس مکمل حقیقی تصور پیدا کرتی ہے۔“ (۳)

اقبال دوسرے دلائل کی طرح، ڈی کارٹ کے اس استدلال پر بھی تنقید کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ کسی وجود کا تصور، اس کی حقیقی موجودگی کا کوئی خاص ثبوت نہیں۔ اقبال اس دلیل پر تنقید کے ضمن میں کانت کی تنقید کا حوالہ بھی دیتے ہیں

”یہ دلیل بھی ایسا نظریہ نہیں بلکہ طرح سے کوئی ذاتی دلیل جیسی ہے جس پر پہلی ہی تنقید کی جا چکی ہے۔ تاہم اس دلیل کی جو بھی صورت ہو یہ بات دراصل یہ ہے کہ کسی وجود کا تصور اس وجود کی سرخوشی موجودگی کا ثبوت ہو گا نہیں ہو سکتا۔ جیسے کانت نے اس پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ ذہن میں تصور کا ہر سے ذہن میں تصور یہ ثابت نہیں کر سکتا کہ میرے جیب میں تین سو ڈالر نقد موجود ہیں۔ جو کچھ اس دلیل سے حرج ہے وہ صرف یہ ہے کہ ایک مکمل وجود کے تصور میں اس کی حقیقی کا تصور موجود ہے۔ میرے ذہن میں ایک مکمل حقیقی تصور اور اس حقیقی کی سرخوش حقیقت کے درمیان ایک فرق ہے جو مکمل فکر کے باوجودی مکمل سے نہیں ہائی جا سکتا۔ یہ دلیل جیسا کہ اسے جان کیا گیا ہے، حقیقت میں ایک

مناوہ ہے جسے مطلق میں تصور ملے اسلوب کہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں ذاتی کو جس کے لیے ہم دلیل چاہتے ہیں پہلے ہی تقسیم کر لیتے ہیں اور اس طرح مطلق حقیقت کو ذاتی حقیقت کہہ لیتے ہیں۔" (۱)

اس طرح اقبال کے خیال میں وجود ذاتی استدلال بھی کو ذاتی استدلال سے ملتا جلتا ہے کیونکہ جس طرح اس میں خدا کو تمام مخلوق کی آخری علت پہلے فرض کر لیا جاتا ہے، اسی طرح وجود ذاتی استدلال میں خدا کے وجود کو بھی پہلے سے ہی فرض کر لیا جاتا ہے۔ اقبال ذاتی راستے کا اظہار یوں کرتے ہیں:

"مجھے امید ہے کہ میں نے ذاتی اور وجود ذاتی دائرہ میں ایک دوسرا ماحول پر جان کچے جاتے ہیں، کے بارے میں واضح کردہ ہو گا کہ ہمیں کبھی بھی نہیں پہنچاتے۔ اس کی ناکافی گی ہو یہ ہے کہ وہ ہرگز ایک ایسی حرکت کی حیثیت سے حد کہتے ہیں جو جتنی دیر خارج سے مل کر رہے۔ یہ طرز فکر ایک جانب ہمیں محض ایک ہی کا ٹکڑا دکھاتا ہے اور دوسری جانب یہ حقیقت اور تصور میں ایک ناقابل تصور شگ مائل کر دیتا ہے۔" (۲)

اور اقبال کے نزدیک، اس طرح فکر اور وجود کی صورت ختم لیتی ہے:

"ہم یہ یقین ہے کہ ہم ہرگز محض ایک اصول کی طرز پر نہیں جو خارج سے اپنے دائرہ کی تعمیر و ترمیم کرتا ہے بلکہ امور ایک ایسی استعداد کے دیکھیں جہاں اپنے دائرہ کی صورت کی خود کرتا ہے۔ اس معلوم میں فکر یا تصور اشیاء کی اصل غلطی سے متاثر نہیں ہے، بلکہ ان کی حقیقی اساس اور اشیاء کے جوہر کا تشکیل کر لے، وہاں جو جہاں کے کرداروں میں شروع سے ہی اثر انداز ہے اور ان میں اس کے حسین کردہ حسب انہیں کی طرف حرکت زن، اپنے کی فکر کر دیتا ہے۔ مگر دائری سورج و صورت حال تو فکر اور وجود کی صورت کو اگر تصور کرتی ہے۔ انسانی عمل کا ہر ساتھ صحیح تحقیق و تحقیق کے بعد ایک وحدت ثابت ہونے والی حقیقت کو انہیں درمیان میں تقسیم کر دیتا ہے، ایک شخص کو کہ جاتا ہے اور ایک شے دیکھتے کہ جاتا جاتا ہے۔ یہی سب ہے کہ ہم اپنے شخص کے انفعال معلوم کو محروم کر لے کر اپنے تصور میں، جہاں خود ہے، جو شخص سے خارج بھی ہے اور خود فکر اور جانے جاتے کے عمل سے بے نیاز ہے۔" (۳)

اقبال کے خیال میں فکر اور وجود کی یہ وحدت، حقیقت مطلق کی وحدت کا درست تصور حاصل کرنے کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ ان کے نزدیک وجود ذاتی یا تصور شے اور حقیقت شے یا وجود ذاتی یا خارجی میں وحدت کا خیال اس لیے ضروری تصور ہے کہ اس کے بغیر تصور اور حقیقت کے درمیان ایک ناقابل تصور شگ پیدا ہو جاتی ہے اور اس دوئی سے وحدت کا علم حاصل کرنے کے قصہ شے کی تسکین نہیں ہو پاتی۔ (۴) لہذا اقبال ڈیگریت کی دلیل کی ساتھ ساتھ وجود و ذاتی تعلق کے ذاتی دائرہ میں کو بھی چھوڑ کر قرآن کریم کی طرف رجوع کرتے ہیں

۱۔ تفسیر فکر و خیال، ص ۳۹

۲۔ تفسیر فکر و خیال، ص ۳۹

۳۔ ایضاً ص ۳۹

۴۔ محفل مرثیہ، ص ۱۱۱

”باقی اور دھروانی دلائل کی کج نوعیت اس وقت ظاہر ہوگی جب ہم یہ ثابت کر سکیں کہ موجود انسانی صورت حال حتیٰ نہیں اور یہ کہ اگر اور دھروانی طریقہ ایک ہیں۔ پاسی وقتہ نفس ہے جب ہم قرآنی مہاج کے مطابق اعتقاد کے ساتھ تجربے کا تجربہ کر کے اس کی توجہ کریں۔ وہ مہاج جو باطنی اور غندی دہانوں قسم کے تجربے کو اس حقیقت کی نشانیوں تصور کرتے ہیں۔ جہاں ان میں ہے اس وقت غرضی، جو فکر بھی آتا ہے اور غرضوں سے اور حاصل بھی ہے۔“ (۱)

اس طرح اقبال کے خیال میں ظاہری اور باطنی دنیا اور جو مطلق کے دور میں ہیں۔ ان میں کسی قسم کی مفارقت اور کوئی نہیں بلکہ وہ ایک ہی حقیقت سے حلق ہیں۔ لہذا اقبال کے لیے انکسار کے استحلال سمیت ایسا کوئی بھی تجربہ یا مطلق دلیل قابل قبول نہیں جو یہ سبکیت پر مبنی ہو اور اگر اور موجود حقیقت اور تصور کی صورت پیدا کر دے۔ اقبال کے نزدیک حقیقت مطلق کی توجہ مطلق دلائل سے نہیں بلکہ وہ ان اور قرآنی فکر سے ممکن ہے۔ اسی لیے وہ یہاں بھی وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے قرآنی حوالہ پیش کرتے ہیں۔ جس میں درج عالم کو اقبال و آثار اور ظاہر و باطن کہا گیا ہے۔ اسی سے ہم ظاہر و باطن کے تضاد کو غم کے حقیقت مطلق کی وحدت اور وجود باری تعالیٰ کا ثبوت فراہم کر سکتے ہیں۔

وائٹ ہیڈ (WHITE HEAD)

وائٹ ہیڈ کا فلسفہ اپنی مضوی سائنس کے اعتبار سے ایک ایسی کائنات کی تصویر کشی کرتا ہے جو نہایت عظیم و مربوط نوعیت کی ہے اور اس کا بھی علم و مضی اسے ایک عضو باقی کل کے یکسر میں احوال دیتا ہے اور ہر خصوصیات کل کی حال یہ کائنات عظیم حلق معروضات اور واقعی ذرات یا واقعی مواصلاتی صورت حال کا ایک ایسا عضو باقی کل بن جاتی ہے جس سے دائم یہ حقیقت پہنچتی رہتی ہے کہ یہ مستقل اور مسلسل مرکز عمل ہے۔ وائٹ ہیڈ کے نزدیک حقیقت معروضات کی تکثر پر مشتمل ہے چنانچہ اسی وجہ سے اس کے فلسفے کو جہاں ایک طرف دائم قائل کے فلسفے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے وہیں دوسری طرف اسے مابعد الطبیعیاتی کثرتیت سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ (۲) وائٹ ہیڈ کی پیش کردہ کائنات کا تصور دائم قائل کا تصور ضروری ہے مگر اسے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ یہ قائل مینا کی اعداد کا ہے یا یہ کسی غالب طاقت کے تحت انجام پا رہا ہے۔ بلکہ کائنات میں یہ سارے کا سارا ارتقاء و تضاد و تضاد کے انداز آزادنہ عمل کے تحت ہو رہا ہے جو ایک ایسا حقیقی حرم گزراں ہے جس کی نہ کوئی ابتداء ہے اور نہ کوئی اختتام ہے۔ یہ کائنات جن دولت پر مشتمل ہے اور جو کی ایسی انکسار ہیں جو دائم مابعد تکوین سے گزرتی رہتی ہیں تاکہ ان میں موجود قوانین کو نہایت یکسانی رہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر تصور و حالت کو ان نظریوں حقیقتوں یا وقعات کے ساتھ غلط ملکہ کر کے الجھک نہ دینا چاہیے کیونکہ ان میں ہر ایک ایک ایک داستان حیات ہے اور ان کی اپنی اپنی ایک نگ ہے۔ وائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ ان حقیقتوں یا وقعات کے سرچشمہ وجود کی نوعیت حقیقی ہے یعنی یہ ایک ایسا حقیقی

سرمعز وجود ہے جس کی نوعیت ایک ایسے قطعی وجود ذاتی اصول کی ہے جو خود مابین خدا کے لیے ایک اساس ابراہیم کرتا ہے۔ اور یہ اصول محض حقیقت میں ایک ایسا بدلی لیر زبانی اخلاقی تجربہ ہے جو تخلیق کے ضمن انھوں سے سر کرتا ہے (۱) اور پائنت ایذا کہتا ہے کہ اگر خدا ہی نوعیت کے اعتبار سے دو قطعی جہات کی حامل ہستی ہے۔ اس ہستی کی کوئی مابینہ وجود ذاتی ہے۔ یعنی ایذا، جھٹکی، لامتناہی، آزاد اور کامل (گویا ناقص بھی ہے) اگرچہ خدا کی دوسری مابینہ کو بطور کئے بغیر یعنی ذاتی ذات کی صورت میں گراہے دیکھیں تو) یعنی یہ ہے تصور ہے (یعنی اساس سے خالی وجود ہے) اور ایذا ہی معروضات کی حقیقت سے اپنے اندر تمام گمبایات کو شامل کیے ہوئے ہے۔ اس کی دوسری مابینہ تقابلی اس کی وجودیت ہے جس میں اساس (شعور) پایا جاتا ہے اور اس کی یہ نوعیت پہلے سے متعین یا مکمل اور ایک دائم خیر سے مشابہ نوعیت ہوا کرتی ہے۔ جھٹکی کے ذریعہ کہ جو بجائے طور ایک اصول جدت طرزی ہے۔ خدا نئی سے نئی ذوات اور ذاتی وقایع و حالات کو جو کہ ایک دائمی اور جھٹکی کے میں (احاطہ) رہتا ہے۔ (۲)

اقبال: اپنے تصور جھٹکی مطلق اور اس سے حاصل حص، دیگر تصورات کے ضمن میں، امانت ہیڈ کے نظام فکر سے کافی متاثر دکھائی دیتے ہیں، لیکن دیگر مغربی مفکرین کی طرح، امانت ہیڈ کی بھی برہات میں دین تو بال نہیں کرتے بلکہ اپنی دیگر اسلامی کی روشنی میں، امانت ہیڈ کے نظریات میں ترمیم و تصحیح بھی کرتے ہیں اور اپنے نظریات، ضمن کی بنیاد اسلام تعلیمات پر ہے، کے تحت اس کی بعض تضاد کو ختم بھی پہنچاتے ہیں۔

اقبال، بالخصوص، وجود خدا و کثرت کے مسئلہ کو حل کرنے کے لیے، وہ مابین ہیڈ کے نظریات سے استفادہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال وحدت میں کثرت کے قائل ہیں۔ وہ وجود مطلق ہونے کے ناطے، ذات باری کو کائنات سے باہر لاتے ہیں تو ساتھ ہی ساتھ اس کے کائنات میں جاری و ساری ہونے کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ یعنی اقبال ایک طرف، ابراہیمیت کے قائل ہیں تو دوسری طرف سرباہیت (مطلوب یا اتحاد نہیں) کے۔ وہ وحدۃ الوجود (اسلامی) کے بھی قائل ہیں تو کثرت پر بھی یقین رکھتے ہیں۔ (۳) مگر وحدۃ الوجود کے ماننے سے کثرت وجود کا انکار لازم آتا ہے۔ جب کہ اقبال اس انکار کے کسی طور روکنا نہیں۔ تو مگر وحدۃ وجود کے ساتھ ساتھ اس کثرت کے اقرار کی کیا صورت ہو سکتی ہے۔ تو ہم صوفیائے اسلام نے اس مسئلے کو اعلیٰ پایہ اور صوبہ کے ذریعے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر اقبال اس طریقہ کے مخالف ہیں اور عقل و انکشاف حضرت حسن اور: "اقبال اس سوال کو حل کرنے میں تو ہم صوفیائے اسلام کے بجائے جدید ترین مغربی علماء، بالخصوص امانت ہیڈ کے بعض نظریات سے متاثر ہیں اور یہ خصوص نظریات ان کے خاص فلسفہ کی تعمیر میں کیا تو ترمیم و اضافہ کے ساتھ ساتھ ان نظریات پر ہیں۔" (۴)

۱۔ فیہر اسلام، کاظمی، تاریخ فکر و فطرت، مطبعہ اہل اسلام، ۶۰۰
۲۔ ایذا، ایذا دیکھیے

Whithead A N, Process and Reality, New York, 1929, P 137-146

۳۔ دیکھیے مقالہ "فہرہ ابراہیم میں" وحدۃ الوجود" کی بحث ص ۱۰۳-۱۰۴

۴۔ حضرت حسن اور ذاکر، اقبال اور مشرقی و مغربی کے مغربی، ص ۵۵

اس طرح اقبال وحدت اور کثرت کی صحیح کو سمجھانے کے لیے قدیم صوفیائے طریقہ فکر (۱) کے کسی طور عامی نظریہ نہیں آتے بلکہ یہاں غایہ ہونے کے وہ اس کے مخالف دکھائی دیتے ہیں۔ اس سوال کو حل کرنے میں وہ دلائل و دلائل کے بعض نظریات کے معترف ہیں۔ ان نظریات کو وہ اس طرح بروئے کار لاتے ہیں جس سے ایک طرف تو وحدت اور کثرت کی صحیح سمجھ جاتی ہے۔ دوسری طرف ان کا فلسفہ مولانا رومی کے اثرات کے باعث عقلی کو پہنچ جاتا ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اقبال نے دلائل و دلائل کے فلسفہ کو بروئے کار لانے میں اپنے ذاتی نظام فکر کے تحت اس کے مخصوص نظریات میں بھی کسی قدر تصرف کیا ہے اور محض اس کی تفسیر نہیں کی۔ دلائل و دلائل خود برہمگساں اور ولیم جیمس سے بہت متاثر ہے، جس کا اس نے کئی جگہ اعتراف کیا ہے۔

دلائل و دلائل نے دلوں کو بروئے کار لانا کے نظریات کو اپنے حکیمانہ خیالات میں سمونے ہوئے یہ دعویٰ کیا کہ ان انسانی انتہائی نظریات کی رو سے تمام سائنسی علوم میں ذاتی قیدی پیدا کرنے کی از حد ضرورت ہے۔ دلائل و دلائل کو یہ بات بہت چھب انگیز معلوم ہوئی کہ برہمگساں کی حیرت انگیز تعلیقات کے باوجود سائنس بالخصوص علم موجودات (Physics) اپنے دیرینہ نظریات پر ہی قائم ہے۔ اس لیے اس نے اپنے فلسفہ کی تعمیر میں سب سے پہلے مروجہ سائنس کی تردید کرنا ضروری سمجھا۔ (۲)

اقبال بھی ان خیالات سے پرہیز کرتے تھے جن میں اور طلبات میں ہمارا میکا نیک اور دایمت پسندی کی خدمت اور رو کرے دکھائی دیتے ہیں۔ (۳)

دلائل و دلائل کے خیالات میں سائنس کا سب سے بڑا گمراہ کن نظریہ جادو یا شام کا ہے۔ درحقیقت فلسفہ اور سائنس کوئی چیز کوئی چیز نہیں ہے بلکہ وہ اس کے ماحول کے تابع، قوانین، تعلقات اور اثرات ہیں جو کسی "شے" کو کوئی "مخصوص" شے "کھلانے" کے ضامن ہیں۔ یہی امر گرو کے اثرات، تعلقات، احتمالات اور حوالہ جات کسی شے کے وجود کو متعلق، متعلق اور محدود کرتے ہیں۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو کوئی شے بھی ان خارجی اثرات اور تعلقات سے غیر متعلق نہیں کی جاسکتی، لیکن سائنس بالخصوص علم طبیعیات (یعنی فزکس) کی طرز پر اشیاء کے مقامات، مجموعہ کر کے ہر ایک شے کو اس کے گرو کے ماحول سے منتخب کر کے اس کو تمام کائنات سے غیر متعلق، غیر متعلق اور غیر اثر پذیر خیال کرتا ہے، جو سیریا فیلڈ ہے۔ (۴)

اقبال، دلائل و دلائل کے ان نظریات کے معترف اور غایہ ہیں۔ اپنے دوسرے خطبے میں اقبال نے دلائل و دلائل کے

دیکھیں ایم ایچ ۱۰

۱۔ حضرت مسیح علیہ السلام کا ذکر اقبال اور مشرقی و مغربی کے طریقوں میں ۶۷

۲۔ خطبہ کیسے تھیں؟ قریباً ۵۰-۵۵

۳۔ حضرت مسیح علیہ السلام کا ذکر اقبال اور مشرقی و مغربی کے طریقوں میں ۶۸-۶۹

ان خیالات کی جانب میں اشارہ کیا ہے:

"پہرہ فسادت ہیٹ کے نزدیک طہارت کوئی جادہ حقیقت نہیں جو ایک غیر محرک عناصر واقع ہو بلکہ واقعات کا ایک ایسا نظام ہے جو ایک مسلسل متعلق بنیادی کی طرف دیکھا جائے مگر انسانی ہوا ہر ایسے امکانات میں داخل دیتا ہے جس کے آئینہ کے تعلق سے اس میں امکان کے تصور دہ دہ پاتے ہیں۔" (۱)

دامت ہیٹ کے نزدیک سائنس اور روحانی کے معاملات آئینہ مطالعہ میں جلتا ہے۔ سائنس چونکہ تسلسلی واقعات اور حالات کو تقسیم اور غیر محرک کر کے دیکھنے کی مادہ ہے اس لیے اس نے ہزار ہا قسم کے نظریات آئینہ تصاویر قائم کر دیے ہیں، مثلاً اس کے نزدیک مادہ شعور اور حیات کے معانی ہے۔ اس کے عقیدہ میں علت معلول سے غیر متعلق کر کے دیکھیں چاہتی ہے، اس کے خیال میں جو ہر حلقہ مسافت سے بلیوہ کر کے تصور کیا جاسکتا ہے، اسی طرح اشیا کو ماحول سے غیر متعلق کر کے خیال کیا جاتا ہے۔ دامت ہیٹ کے نزدیک یہ ایسی حقیقتیں ہیں جن پر سائنس کو شرم آئی چاہیے۔ مگر برعکس کا فلسفہ درست ہے تو اس قسم کی حد بند پاس نہایت مشکل ہیں اور کائنات کی اس قسم کی تقسیم طلب حقیقت میں نہایت خطرناک اور گمراہ کن ہے۔ (۲)

اقبال بھی، دامت ہیٹ کی طرح، مادیت کے مخالف ہیں۔ لہذا وہ قدرتی طور پر دامت ہیٹ سے متاثر ہیں اور اکثر اس کے حوالہ دیتے ہیں۔ مادیت کی تردید کے ضمن میں وہ دامت ہیٹ کے حوالے سے جانتے ہیں کہ:

"اگر اسے اپنے مہم میں دامت ہیٹ ایک متادہر، ماضی اور سائنس دان ہے۔ جس نے حقی طور پر یہ واضح کیا ہے کہ مادیت کا درجہ اپنی نظریہ کا ناقابل قبول ہے۔" (۳)

اقبال چونکہ روحانیت کے قائل ہیں اور حقیقت معلوم کر دہائی سمجھتے ہیں۔ (۴) اس لیے وہ مادیت کی تردید کے حوالے سے دامت ہیٹ کے ان خیالات کی تائید کرتے ہیں۔ مادیت کے نظریے پر تنقید کرتے ہوئے اقبال خود لکھتے ہیں۔

"دامت ہیٹ کے الفاظ میں اس نظریے کی مد سے طہارت کا نصف ایک خواب اور نصف جن و جنیں تک محدود ہو کر رہ گیا ہے۔ چنانچہ طہارت کے لئے اب خود اپنی ہی تمام اہل پر تنقید ناگزیر ہو گئی ہے جس کی بنا پر اس کے اپنے سامنے ہوئے بہت ہی اذغولت بھٹ گئے ہیں اور حواسی رویہ جو سائنس مادیت کی اختیار کے طور پر ظاہر ہوا خواب مادہ کے خلاف ہو گیا ہے۔ اب ہر کچھ اشیا و ماضی حاشیہ نہیں جن کا سب ناقابل اور اک شے ممکن مادہ ہے وہ حقیقی مظاہر ہیں جن سے طہارت کا کوئی مشکل جاتا ہے اور جن کو ہم طہارت کی حیثیت سے جانتے ہیں۔" (۵)

اقبال بھی، دامت ہیٹ کی طرح، سائنس کے نظریات پر افسردہ و غور و فکر کرنے اور سر جوہر فوٹن کی بنی تشکیل کی ضرورت

۱۔ تجرید گریہات اسلام، ص ۵۴

۲۔ حضرت مسعود اکبر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مٹھری، ص ۶۸

۳۔ تجرید گریہات اسلام، ص ۵۴

۴۔ ایضاً ص ۵۶

۵۔ ایضاً ص ۵۶

پر زور دیتے ہیں۔ اقبال کے خطبات میں بار بار ان خیالات کا اعادہ ہوا ہے۔ (۱) وائٹ بیڈ کی طرح، اقبال بھی اس بات کے مدعی ہیں کہ اگر سلسلہ تعمیرات ایک لامتناہی اور غیر ختم تسلسل ہے تو مادیت، نیکر غیر حقیقی تصور کی جانے گی۔ مادیت کا اقرار صرف اس وقت لازم آتا ہے جب سلسلہ تعمیرات یا بالفاظ دیگر تسلسل کا نکات میں تعینات مقرر کیے جائیں۔ یہ تعینات مقرر کرنا ہماری ”مطلق غیبت“ کا کام ہے۔ اگر ہمیں نکات کا سن بیٹ اٹکل وچان بصر ہو جائے تو مادیت کے اقرار کی کہیں بھی گنجائش نہیں رہتی۔ (۲) وائٹ بیڈ کے نزدیک تمام موجودات (یعنی جو کچھ نظر ہے) ایک لامتناہی سلسلہ تعمیرات، حالات اور واقعات کا دوسرا نام ہے، ہر ایک ”مئے“ (اگرچہ فی نفسہ اس نام کی کوئی بھی شے نہیں ہے) تمام عالم کا نکات سے اس طرح جڑا ہوا، جو اصل اور مثال ہے کہ تمام عالم کا کل سلسلہ تعینات حالات سمجھا جائے ہوگا۔ اس طرح تمام نکات نہ باری ضرورتی ہے اور نہ غیر باری، اور اس قسم کے تمام تضاد نیکر ختم ہو جاتے ہیں۔ نکات کو فی نفسہ ایک مخصوص سلسلہ واقعات تصور کرنے کے بعد نہ درج اور مادہ کا تصور جاتا ہے اور نہ جو ہر اور عرض کے ٹھکانے ہی بدلتا ہو سکتے ہیں۔ اس طرح مادہ اور درج میں کوئی غیریت باقی نہیں رہتی بلکہ دونوں سلسلہ واقعات میں ضمنی تعینات تصور کیے جاتے ہیں۔ (۳)

اقبال، وائٹ بیڈ کے اس سلسلہ تعمیرات کے پر زور مدعی ہیں۔ تحریر بات قابل توجہ ہے کہ اقبال نے یہ تصور وائٹ بیڈ سے مستعار نہیں لے لیا بلکہ وہ اس کے ثبوت قرآن مجید کی مختلف آیات سے پیش کرتے ہیں۔ اقبال، وائٹ بیڈ کے مخالف ہیں کہ:

”ہر جبر وائٹ بیڈ کے نزدیک کا نکات ایک سا کہی، جو وہیں بلکہ واقعات کا ایک تمام ہے ہر ایک مسلسل حقیقی ہوا سے عبارت ہے“ (۴)

تو ساتھ ہی اقبال یہ بھی بتاتے ہیں کہ:

”زمان میں غفلت کی یہ صفت گھر ہے کہ وہ معنویت ہے جس پر قرآن حکیم خاص طور پر زور دیتا ہے اور جو جبر و جبر کی اس اب باری کر کے کی کوشش کر رہی، حقیقت کی نوعیت کی جانب نہایت شیخ اشارہ سوا کرتا ہے کہ آیات قرآنی (۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵

ہو۔

وَقَوْلُهُ الْوَلَدُ خَلَقَ الْكَلْبَ وَالْشَّهَادَ جَلَسَتْ كَيْفَ كَرِهَتْ بَدَأَ الْخَرَاءَ لَزْدًا مُشْكَوًّا

(۶۰: ۶۲)

اور وہی ہے جس نے دن اور رات کو بنایا ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا، ہر اس شخص کے لیے جس نے ارادہ کیا
صحیح لینے کا یا وہ شر کو رازی کا تہیہ کیا ہے۔

لَقَدْ كَرِهَ اللَّهُ لِنَاسِهِ الْكِبَالَ لِمَا يَكْفُرُ بِهِ الْكَلْبُ لِمَا يَكْفُرُ بِهِ الْكَلْبُ وَشَرُّ الْفِتْنَةِ شَرُّ الْفِتْنَةِ شَرُّ الْفِتْنَةِ
شَرُّهُ (۳۱: ۲۹)

کی قسم کھینچے تھے، جو کہ ان رات کو دن میں دن کو رات میں داخل کرتا ہے اور اس نے چاہا اور سوچ کر کر رکھا ہے،
ایک وقت مقرر تک کے لیے۔

تَكُونُ الْكَلْبُ غُلِيَّ الْكَلْبِ وَتَكُونُ الْكَلْبُ غُلِيَّ الْكَلْبِ (۲۹: ۳۰)

اور رات کو دن پر اور دن کو رات پر پہنچتا ہے۔

وَقَوْلُهُ الْوَلَدُ خَلَقَ الْكَلْبَ وَالْشَّهَادَ جَلَسَتْ كَيْفَ كَرِهَتْ بَدَأَ الْخَرَاءَ لَزْدًا مُشْكَوًّا (۶۰: ۶۲)

اور وہی ہے جو زندگی بخلا اور موت دیا چاہا اسی کے لیے ہے کہ وہی عمل دہار۔

بکہ اور بھی ایسی آیات ہیں جن میں ہمارے عقائد کے حساب کے حلقہ امتیازیت کی نشان دہی کی گئی ہے اور جو شعور کی
بمطابق طور کی جانب اشارہ کرتی ہیں۔ (۱)

اقبال اپنے تصور ہیئت کے مطلق میں، ذات باری تعالیٰ کی مسلسل تخلیق اور اس کے نتیجے میں کائنات کی مسلسل ترقی
پذیری کے قائل ہیں۔ (۳) اسی لیے وہ واضح طور پر نظریہ جوہر کے بعض پہلوؤں کے متحرف ہیں اور ہر لمحہ نئے جوہر کے
وجود میں آنے اور کائنات کی مسلسل ترقی پذیری پر قرآن مجید سے دلیل پیش کرتے ہیں

”اھمیری کتب کے نظریے کے مطابق دنیا ان ذرات سے جالی گئی ہے جن میں وہ جوہر کہتے ہیں یعنی لا تعداد جوہر نے

جوہر نے کوسے واکم جوہر سے قافی تجسیم ہیں۔ چونکہ خدا کا کل تخلیق لا محدود ہے جوہر کی تعداد بھی نہیں ہو سکتی۔ ہر

لحسہ جوہر اور جوہر سے ہے، یہاں کائنات مسلسل دست پزیر ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید کا بیان ہے

تَبْدِلُ هِيَ الْخَلْقِ مَا يَنْشَأُ (۳۰: ۱)

خدا ہی تخلیق میں جو جاتا ہے مٹاتا ہے۔ (۳)

واعت یہی بھی اسی خیال کے قائل ہیں، لہذا اقبال، ان کی کتاب کا حوالہ دیتے ہوئے، ان کا نظریہ میں جان کرتے

۱۔ تجرید و گزشتہ اسلام میں ۶۵-۶۶

۲۔ تجرید و گزشتہ اسلام میں ۸۶-۸۷ نیز دیکھیے

۳۔ اقبال، باب دوم میں ”معتقد باری تعالیٰ“ کے ساتھ صفحہ ۳۷۵-۳۷۶

۴۔ تجرید و گزشتہ اسلام میں ۸۶

”دانت اپنے لئے اپنی کتاب ”سائنس اور جدید دنیا“ میں لکھی مسرت میں ایک ایسے الفاظ اخراج یوں کی ہے کہ ”ایک انجینئروں مکان میں اپنے ماسقہ پر سے مسلسل ٹھوس گزرتا۔ اس کی جتنی کا قیام قصور ہے کہ وہ خاص میں مختلف مخصوص مقامات پر مختلف ذہنی ماحول کے لئے کاربند ہوتا ہے۔ یہ ایک موزک لائی کی طرح ہے جو فرض کیجئے اور سچا سچا سبیل کی ٹکڑی کی رفتار سے موزک پر جاری ہو مگر وہ موزک پر مسلسل زگرور دی ہو ایک کیے بعد مگر سے ایک ایک جگہ جہاں پر ظاہر ہورہی ہو اور ہر سنگ میل پر وحدت کے لئے غمیرے۔“ (۱)

اس طرح اقبال دانت ہیٹ کے سلسلہ تعمیرات کے پر زور جاری ہیں، مگر دانت ہیٹ، سلسلہ تعمیرات ہی کو اصل حقیقت تصور کرتا ہے۔ (۲) اقبال اس سے شعریہ اختلاف رکھتے ہیں۔ اسی طرح، دانت ہیٹ، سلسلہ تعمیر کے مقابلے میں افراد کے وجود کی حقیقت سے بھی انکار دی دکھائی دیتا ہے، (۳) جبکہ اقبال کے انکار و نیلاات کا مرکز کی ٹکڑی ہی اٹھائے خودی ہے۔ اقبال نہ تو مسلسل تعمیرات، ذوقی الفاظ دیتے اور خودی کو قربان کرنے کے لئے تیار ہیں اور نہ ہی وہ اس مسلسل تعمیرات کو، کسی طرح بھی، ذاتی باری تعالیٰ کے مترادف قرار دے سکتے ہیں۔ اُن کے نزدیک تو:

”نہا کی انشاویہ وسیع نہیں یعنی ہے۔ وہ ایک انشاوی سلسلے کا باعث ہے مگر خودی سلسلہ نہیں۔ اس میں انشاوی تسلسل کو مل ہے، خواہ کوئی تسلسل نہیں۔“ (۴)

لہذا، اقبال دانت ہیٹ کے مذکورہ نیلاات سے کسی طرح متعلق نہیں ہو سکتے۔ اُن کے نزدیک تو قبولِ ذات کو مضریت حسن انور:

”وہ جانِ ذات کے ازیر آسانی محسوس کیا جا سکتا ہے کہ ہر ایک شخص ہی نہیں، بلکہ وہ ذرا عشق، دھڑا اور ذوقی خودی سے مراد ہے۔ اُن کے خیال کی رو سے دانت ہیٹ کا برائیس کے حاملے ہوئے سلسلہ تعمیرات اور خیر تسلسل حالات و کیفیات کا وہ ہیں اگرچہ ضرور معلوم ہوتا ہے لیکن شاید اس سلسلہ تعمیرات کی تہ تک دستانی نہ ہو گی جہاں اپنی کر قبول اقبال کے عرفانِ خودی پھر ہو سکتا ہے۔ اُن کے نزدیک شمس طررا برائیس سراپا، خودی تک پہنچنے سے مراد، رہا ہے، اسی طرح دانت ہیٹ بھی اس سے ”خام“ کے ہر دان اور ہی طواف سے شرف اور غلبہ ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ ہے کہ وہ سلسلہ تعمیرات ہی کو اصل حقیقت تصور کر لیتا اور یہ جاننے کے لئے کہ اگر یہ تسلسل تعمیرات ہی انقباضِ حقیقی ہے یا کسی اور حقیقت سے محض ہے، ایک قدم اور آگے جاننے کی ضرورت تھی، مگر دانت ہیٹ اصل مصراع کے قید (جو اپنی جگہ واضح ہیں) آگے جا کر اس آخری کتاب کا اعلانے کی جہت نہ کر سکا۔“ (۵)

اور تھوڑے گز بات اسلام میں ۸۹

جو مضریت حسن انور، ذائقہ اقبال اور مشرقی مغرب کے منظر کی اس جہت

سہ پہنا

جو تھوڑے گز بات اسلام میں ۸۹

جو مضریت حسن انور، ذائقہ اقبال اور مشرقی مغرب کے منظر کی اس جہت ۵۵

دائم، ہیڈ، واسطے باری تعالیٰ کو سب اقصیٰ کے مترادف تصور کرتا ہے۔ اس کے نزدیک کائنات، اس کی اشیاء و مظاہر اور افراد باری تعالیٰ نے بطور تخلیقات عقل فرمائے ہیں اور اسی کی فکر و انتخاب نے کسی مخصوص واسطے کو مخصوص واسطے کے طور پر تجویز فرما دیا ہے۔ اس طرح تمام اظہار اور تمام اشیاء من حیث انکل باری تعالیٰ ہی کے من انتخاب کا نتیجہ ہیں۔ موجودہ واقعہ عالم (یعنی جملہ کائنات) کے بنانے لائق و مختلف الوجود "واقعہات" (یعنی تمام افراد اور اشیاء) سب شہود پر جلوہ نما ہو سکتے تھے، مگر باری تعالیٰ نے "جو کچھ ہے" (یعنی جملہ موجودات) اسی کو من قبول عطا فرما کر سب شہود پر جلوہ گر کیا ہے۔ اسی مخصوص کائنات اور اسی واحد موجودات کو رکیب و جوہ کے لیے کیوں منتخب فرمایا گیا ہے۔ یہ کوئی نہیں جانتا سکتا۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا وجود تمام برائین، و انکل اور وجودات کے باوراء ہے اور جہاں انسانی عقل و فکر کی پاداش قسم ہوتی ہے وہاں سے اس کی تجلیات کا آغاز ہوتا ہے، گو یا تزدید عقل کا آخری مقام ہی باری تعالیٰ کے وجود کے مترادف ہے۔ (۱)

دائم و ہیڈ کے ان خیالات میں کچھ اصلیت ضرور ہے اور اقبال اس کے معترف ہیں مگر جب دائم ہیڈ ان سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ باری تعالیٰ کا وجود ایک پریشان کن، نہ کھو آنے والا اور ایسا لازمی "مفروضہ" ہے جو انسانی عقل و فکر کے لیے عزم و دہر کا باعث ہے، (۲) تو اقبال، اپنے اساسی اسلامی وجدان پر مبنی تصور حقیقہ مطلق کی موجودگی میں اس سے کبھی عقل نہیں ہو سکتے۔ ان کے نزدیک تو واسطے باری تعالیٰ کا وجود ایک "لاذی حقیقت" ہے اور یہ کوئی لائجل مفروضہ نہیں۔ یہ تو ایک ایسی حقیقت ہے، جس کا اقرار بعض تجربات کی روشنی میں لازمی طور پر کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس کے لیے وجدان (عقل) روحانیت (اسلامی تصوف) اور سب سے بڑا کہ یہ کسی روحانی رجحان کی ضرورت ہے۔ دائم ہیڈ کو یہ دولت بصر تھی لہذا وہ حقیقہ مطلق کو "لاذی مفروضہ" سمجھتا رہا اور سلسلہ تفسیرات کے باوراء اس حقیقت اولیٰ کا ادراک نہ کر سکا جو اس سلسلہ تفسیرات کا منبع و منبع ہے۔ جو اقبال کے الفاظ میں ایک "اقناعی سلسلے کا باعث" ہے خود یہ سلسلہ نہیں۔

میک ٹیگرٹ (McTAGGART)

میک ٹیگرٹ، لیبرج یونیورسٹی کا مشہور عقلی استاد تھا۔ اعلیٰ تعلیم کے سلسلے میں، لیبرج میں اپنے قیام کے دوران، اقبال بھی ان کے لیچروں میں شریک رہے۔ (۳) وہ دہریہ شخصیات (Atheistic Personalism) کا ایک بڑا مبلغ تھا۔ وہ خدا کے وجود کا انکار کرتا ہے اور افراد و اشخاص کی غیر ذاتیت کا قائل ہے۔ (۴) وہ لا اویست کا قائل ہے لہذا اھل

و معترف صن اور ذاکر اقبال اور مشرق و مغرب کے نظریہ میں ۴۵-۴۶

2. Whitehead, A.N., Science and the Modern World, P219-220

3. Muhammad Iqbal, "Mc Taggart's Philosophy", in Speeches Writings and Statements of Iqbal, Ed: Latif Ahmed Sherwari, Lahore, Iqbal Academy, 1995, P-173.

۴۔ قیصر اسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، جلد اول، ص ۵۵۵

اور یہ (Atheist) ہے۔ جبکہ اقبال، ذاتِ باری تعالیٰ ہی کو مطلق حقیقت ماننے والے، کہے اور کہے سمجھتے ہیں۔ لہذا، حقیقہ مطلق کے حوالے سے اپنا اور اپنے استاد، میک ٹیگرٹ، کا عقیدہ ہمیں بیان کرتے ہیں

"There is one more point where I would like briefly to consider here. I mean his atheism. I use to meet him almost every day in his rooms in Trinity and very often our talk turned on the question of God. His powerful logic often silenced me but he never succeeded in convincing me. There is no doubt, as Mr. Dickinson points out in his Memoir, that he had a positive dislike for the transcendent God of Western theology. The Absolute of the Neo-Hegelian lacks life and movement. The Eternal Consciousness of Green is hardly distinguishable from Newtonian space. How could these satisfy him" (1)

میک ٹیگرٹ، ویگل کے اصولی تضداد (Principle of differentiation) کا پیروکار ہے۔ اس کے مطابق انسانی خودیاں، مطلق کے مقسم حصے ہیں۔ (۲) مطلق، ظہور یوں کا ایک نظام یا معاشرہ (۳) و مطالبہ طوں کا ایک کالج ہے۔ (۴) ظہور یوں کے اس نظام یا معاشرے سے باہر مادہ کوئی مطلق نہیں۔ (۵) یہ خودیاں ہی مطلق ہیں۔ لہذا اور کہتا ہے۔

"They, and they alone, are primary parts. And they, and they alone, are percipients." (6)

اس طرح، میک ٹیگرٹ کے نزدیک:

"The selves are the primary parts of the Absolute. The secondary parts are perceptions, which are the contents of the selves. There is no Absolute apart from the society or system of selves." (7)

1. Mohammad Iqbal, "Metaggar's Philosophy", op. cit., P-185
2. Metaggar, Hegelian Cosmology, Cambridge, 1918, P-77.
3. Ibid, P-83
4. Frederick Copleston, A History of Philosophy, London, Macmillan, 1972, P 275.
5. Ibid, P-270.
6. Metaggar, The Nature of Existence, Cambridge, Vol.1, P-120.
7. Frederick Copleston, op.cit, 270-276

میک ٹگارت کے اس تصور پر، ڈاکٹر نے زیرِ قیصر میں روشنی ڈالتے ہیں

"For McTaggart, therefore there is no problem of relations between finite selves and the Absolute. These differentiations do not disintegrate the unity of the Absolute" (1)

میک ٹگارت، مذکورہ میں ہی کو حقیقت کہتا ہے، اس حقیقت کو مطلق قرار دیتا ہے اور اس مطلق کو حقیقت مطلق کہہ لینے پر اکتفا کرتا ہے اور کہتا ہے کہ:

"At the head of the series there will be something existent which has qualities without being itself being itself a quality. The ordinary name for this, and I think the best name, is substance" (2)

وہ مزید لکھتا ہے

"The stress is on the pluralism of spiritual substances, but we may also think of one substance, the Absolute. This, however, is not an all-inclusive SELF, since no self can include another self, nor is it in any sense God; it is simply the system. The explanatory model is that of a college, whose members have more reality than the college itself" (3)

اقبال، مزید، حقیقت مطلق سے مطلق، میک ٹگارت کے اس فلسفے کی اعجاز مت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"McTaggart reaches th absolute by means of dialectic method; but he does not stop at the Absolute. The Absolute, according to him further differentiates itself into concrete egos. The universe is not an illusion; it is a system of real selves, which cannot be regarded as mere predicates or adjectives of the Absolute". (4)

میک ٹگارت، اقبال کو ایک خدا میں لکھتا ہے:

"I agree with you, as you know, in regarding quite untenable the view that

1 Nazir Qasir, Dr. Iqbal and the Western Philosophers, P-175.

2. Mc Taggart, op cit, P.66.

3 John Macquarrie, Twentieth Century Religious Thoughts, New York, 1963, P 53

4 Muhammad Iqbal, "McTaggart's Philosophy" in Speeches, Writings and Statements of Iqbal, ed. by: Latif Ahmed Sherwani, P-180.

finite beings are adjectives of the Absolute. Whatever they are, it is quite certain to me that they are not that." (1)

وہ ایک دوسرے کو شکر کرتا ہے

"I am writing to tell you with how much pleasure I have been reading your poems. Have you not changed your position very much? Surely in the days when we used to talk philosophy together you were much more of a Pantheistic and mystic.

For my own part I adhere to my own belief that selves are the ultimate reality, but as to their true content and their true good my position is, as it was, that that is to be found in eternity and not in time, and in love rather than action.

Perhaps, however, the difference is largely a question of emphasis..." (2)

اس طرح، ایک فکر نے انسانی طور پر ہی کو حقیقت مطلق سمجھتا ہے۔ صرف یہ اس وہاں میں روحانی حقیقت قرار دیتا ہے

"The only existence are the spiritual substances which we call 'persons' or 'selves,'" (3)

ایک فکر نے کے مطابق جب خود یاں ہی حقیقت مطلق ہیں، لہذا یہ خود یاں غیر فانی ہیں اور ابدیت کی صفت کی حامل ہیں۔ (۴) مطلق ۱۰ بی بی ان مطلق خود پر ہی کی بنیاد ہے۔ جو ختم خود یاں مطلق کی وحدت کو کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتا کیونکہ یہ خود ہی کو مطلق حقیقت ہی ہیں۔ (۵)

ایک فکر نے کے نزدیک مطلق غیر انحصاری حقیقت ہے۔ لہذا وہ لکھتا ہے:

"I believe that it would be difficult to find a proof of our own immortality, which did not place God in the position of a community, rather than a person" (6)

1. Ibid.

2. Ibid.

3. McTaggart, The Nature of Existence, Vol. I, P-67.

4. Ibid, Vo II, P-210-253.

5. Ibid, P-257.

6. McTaggart, Hegelian Cosmology, P-3.

میک ٹگرٹ کے اس تصور کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر طاہر القیصر لکھتے ہیں:

"To him God is not personal God because this makes our existence dependent on His will and consequently on unforeseeable decisions of this Will. Also, this leads to believe in all-inclusive God, which is not acceptable to McTaggart. To him, no person can enclose another self." (1)

میک ٹگرٹ، مذاہنہ باری تعالیٰ کو قادر مطلق بھی تسلیم نہیں کرتا۔ اُس کے نزدیک قادر مطلق خداوند ہوتا ہے جو اپنی خواہش کے مطابق سب کچھ کر سکتے ہے قاتل ہو، یہاں تک کہ وہ سوچنے کے قانون اور محنت کے بغیر اے (Multiplication Tables) بھی تبدیل کر سکتا ہو۔ (۲) اُس کے نزدیک، خدا اس لیے قادر مطلق نہیں ہے کیونکہ وہ دنیا سے فرما کر وجود ختم کرنے کے قابل نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا میں شرکی موجودگی میں خدا کو ہمارے اور غیر تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا وہ خدا کو ہمارے اگلے ماننے سے انکار کر کے غیر شرک کا مسئلہ حل کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"The ultimate reality is as an eternal system of selves united in the harmony of a love so direct, so intimate, and so powerful that even the deepest mystical rapture gives us but the slightest foretaste of its perfection" (3)

اس طرح، میک ٹگرٹ، خدا کے وجود کو تسلیم نہیں کرتا وہ جس "مطلق" کا تصور پیش کرتا ہے وہ مذہب کا خدا نہیں۔ یوں میک ٹگرٹ لاہوری یاد دہا رہا ہے۔ وہ غور لگھتا ہے:

"The Absolute is not God, and in consequence there is no God" (4)

میک ٹگرٹ کے ان تصورات و تفکرات کا نا قابل چھپ اقبال کے تصور حق تعالیٰ سے کیا جائے تو آستانِ شاکر کے تصورات میں بعد الشریعہ توحید دکھائی دیتا ہے میک ٹگرٹ، محمد اور لاہوری ہے جبکہ اقبال ایک سچا سجدہ (۵) اور وجود باری تعالیٰ پر بلا یقین رکھنے والا ہے۔ (۶) میک ٹگرٹ، انسانی خودیوں کو مطلق قرار دیتا ہے جبکہ اقبال کے نزدیک ذات باری تعالیٰ ایک ہے مثل اور یکا و مجرد (۷) "Unique Other Self" ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ کائنات اللہ

1. Nazir Qisrar, Dr, op. cit, P-192

2. John Macquarrie, Twentieth Century Religious Thoughts, P.152.

3. McTaggart, The Nature of Existence, Vol.II, P-479.

4. McTaggart, Hegelian Cosmology, P.131.

۵۔ دیکھیے مقالہ "آدابِ دہم میں "توحید" کے مباحثہ صفحہ ۳۳۵ تا ۳۳۸

۶۔ دیکھیے مقالہ "آدابِ دہم میں" مضامین "باری تعالیٰ" کے مباحثہ صفحہ ۳۳۵ تا ۳۳۸

7. Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P. 15.

تذکرہ دیکھیے مقالہ "آدابِ دہم میں" مضامین "باری تعالیٰ" کے مباحثہ صفحہ ۳۳۵ تا ۳۳۸

کی سنت (۱) Habit of Allah ہے نہ کہ خود خدا ہے۔ اسی طرح، ایک نگرہٹ کے برعکس، اقبال کے نزدیک حقیقت مطلق، شخصی (۲) اور قادر مطلق ہے۔ (۳) اقبال کے نزدیک انسانے کامل صرف ذات باری تعالیٰ ہے جو واحد مطلق حقیقت ہے۔ تمام خودیوں کا عقیدہ اسی سے ہوتا ہے۔ (۴) انسانی خودیاں اپنے وجود کے لیے اسی انسانے کامل کی محتاج ہیں اور وہی ان کی منزل ہے کیونکہ موت کے بعد سب کو اسی کی طرف لوٹا ہے۔ اقبال کے تمام تصورات قرآنی مجاہد سے مستفیر ہیں۔ (۵) ایک نگرہٹ کے نزدیک خودیاں، مطلق حقیقت ہیں اور وہ اس حقیقت کو لانے کی مجاہد اسی کی ابدیت میں تلاش کرتا ہے اور اس کے لیے عمل سے زیادہ محبت اور جلی کا قائل ہے جیسا کہ اقبال کے نام مذکورہ خط میں وہ خود لکھتا ہے:

"For my own part I adhere to my own belief that selves are the ultimate reality, but as to their true content and their true good my position is, as it was that: that is to be found in eternity and not in time, and in love rather than action " (6)

اقبال، ایک نگرہٹ کے اس خیال سے متفق نہیں ہیں۔ لہذا اس کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ:

"I do not see the opposition. Love is not passivity. It is active and creative indeed on the material plane, it is the only force which circumvents death; for when death comes away one generation love creates another". (7)

اقبال، حقیقت مطلق کو شخصی تصور کرتے ہوئے اسے "انسانے کامل" قرار دیتے ہیں "انسانے کامل" کو دوسرے انسانوں کو جڑا پدے بھی لگی کی صورت میں بھی لگی (Reflection) سے بھی بڑھ کر اور بھی مہارت کے اعمال کی صورت میں:

"The real test of a self is whether it responds to the call of another self. Does

1. Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P.45.

۲۔ دیکھیے مقالہ قیام بابر دوم میں "زبان و مکان" کے مباحثہ صفحہ ۳۳۴ تا ۳۳۵

۳۔ دیکھیے مقالہ قیام بابر دوم میں "فردی" کے مباحثہ صفحہ ۳۳۵ تا ۳۳۶

۴۔ دیکھیے مقالہ قیام بابر دوم میں "مفادات باری تعالیٰ" کے مباحثہ صفحہ ۳۳۵ تا ۳۳۶

۵۔ مجموعہ نگرہات، اسلام، ص ۴۳

۶۔ مقالہ قیام بابر دوم میں ص ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵

Reality respond to us? It does; sometimes by reflection, sometimes by reflection rising higher than itself, i.e. the act of worship. The orders of Muslim mystics who have invented various rules and practices by which to come into direct contact with the ultimate Reality. The truth, however, is that neither worship nor reflection, nor any kind of practices entitle a man to this response from the ultimate Love. It depends eventually on what religion calls "grace". The philosophy of McTaggart has in fact raised the great problem of the nature of Love. How will it be solved in Europe, if at all? Surely analytic psychology will never be able to solve it. Its secret lies in the pangs of separation, detachment or, as McTaggart would say, differentiation.

If the ultimate Reality, i.e. Love has any significance for the life of its own ego-differentiations, it must itself be an all-inclusive ego which sustains, responds, loves, and is capable of being loved" (1)

حقیقہ مطلق کے بارے میں ایک ٹکرت کے تمام تر تصورات، اس کے ذہان کو غیر حقیقی سمجھنے کے علاوہ کچھ شائبہ نہیں۔ ڈاکٹر محمد معروف نے بھی اسی جانب اشارہ کیا ہے:

"Perhaps Dr. McTaggart's misconceptions regarding God and the Ultimate Reality stemmed from defective concepts of time". (2)

اقبال، زمانہ کو حقیقی سمجھتے ہیں اور اسے حقیقہ مطلق کا ایک ایسا ہی منظر گردانتے ہیں۔ (۳) اور ان کا یہ تصور قرآن و حدیث اور اسلامی فلسفہ و تصوف سے ملتا ہے۔ (۴) جبکہ ایک ٹکرت ذہان کو غیر حقیقی قرار دیتا ہے۔ اقبال خود دلتے ہیں کہ:

"ڈاکٹر ایک ٹکرت کے مطابق زمانہ غیر حقیقی ہے کیونکہ ہر واقعہ اپنی اصل اور مستقبل بھی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ملک یا دنیا کی موت آج سے ہے۔ اشیاء کا ایک واقعہ ہے۔ اس کے سامنے میرے لیے وہاں تو اس وقت تک میرے لیے وہ مستقبل کی بات تھی۔ لہذا ملک یا دنیا کی موت کا واقعہ ان لوگوں کو ہمارے ہر اہم تقاضا میں ہے۔" (۵)

1. Ibid P. 187.

2. Muhammad Maruf, Dr. Iqbal and his Contemporary Western Thoughts, Lahore, Iqbal Academy.

۳۔ تہذیب و فکر پختہ اسلام میں ۷۶

۴۔ دیکھیے مقالہ باب دوم میں "سائنس و مکانک" کی بحث صفحہ ۲۲۹ تا ۲۳۵

۵۔ تہذیب و فکر پختہ اسلام میں ۷۷

اقبال دا شیخ کرتے ہیں کہ:

”یہ دلیل اس طرح ہے یہ قائم ہے کہ زمان کی مسلسل ذمیت فطری ہے۔ اگر ہم باطنی و حسی اور معنوی کو زمان کے لیے لازم تصور کریں تو ہمیں زمان کی تصور ایک عاقل مستقیم کی صورت میں نظر آنے لگی جس کے کچھ حصوں پر ہم سطر کرتے ہیں اور ان میں کچھ پیمائے لے اور جس کے کچھ حصے ایسے ہیں جن پر ہمیں ابھی سطر کرنا ہے۔ یہ زمان کو بطور ایک زندہ عقل کے لیے کہ جس بکراپے ساکت مطلق کے طور پر قبول کرنے کے مترادف ہے جس میں واقعات اپنی حسیں شدہ صورت میں ایک ترتیب سے چلے ہوئے ہیں اور وہ اب ایک مسلسل سے ظاہر ہو رہے ہیں جس طرح جادو میں سورج و قمر کے سامنے ظہور کی تسمیہ ہی ہوں۔ ہم بتانا کہ کتنے ہیں کہ کہ ان کی صورت و علم سہم کے لیے مستقل کا واقعہ ہے بطریقہ ہم اس واقعہ کو ایک ایسا واقعہ سمجھیں جو حاکمانہ عقل میں چلا ہے اور اپنے دائرہ پر چلے ہوئے کا انتقاد کر رہا ہے۔“ (۱)

مگر اقبال کہتے ہیں کہ:

”مستقبل کے واقعے کو ہم بطور واقعہ نہیں کر سکتے۔ لیکن ان کی صورت سے گل اس کی صورت کا واقعہ ہو جس قدر اس کی زندگی کے دوران اس کی صورت کا واقعہ غارت میں ایک ایسے مکان کی حیثیت سے موجود تھا جہاں جس تصور میں جس آقا تھا۔ اس کو ہم اس وقت واقعہ شمار کریں گے جب وہ اپنے دوران تصور میں کچھ پر پہنچا جبکہ وہ عقلی طور پر ایک واقعہ کی حیثیت سے وجود میں آیا۔“ (۲)

اس طرح اقبال دا اکثر ایک ٹکڑے کی دلیل، جو اس نے زمانے کو غیر عقلی ثابت کرنے کے لیے دی تھی، کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں:

”ڈاکٹر ایک ٹکڑے کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مستقبل تو محض ایک کھلے مکان کی صورت میں موجود ہوتا ہے۔ وہ ایک حقیقت کی حیثیت سے قائم نہیں ہوتا۔ اور یہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ واقعہ کہ جب ہم باطنی اور حسی کے طور پر جان کرتے ہیں تو وہ ایسے خاص کا مجموعہ ہی ہوتا ہے جس کا انکشاف و انکشاف ہے۔ جب ایک واقعہ ظاہر و باطن ہوتا ہے تو وہ عقلی اور حسی تصور شدہ و حاکم واقعات کے ساتھ ایک ایسے عقل کو قائم کرتا ہے جو حاکم عقلی ہے۔ یہ عقلی اس عقل سے جڑ نہیں ہوتا جو حاکم آکا ہوتا ہے بلکہ واقعات کے ساتھ وہاں ان تفکرات کے بارے میں کوئی کچھ بھی ظاہر کوئی علاقہ کچھ کچھ نہیں ہو سکتا۔ اب اس سلسلے میں کوئی عقلی غم نہیں، بلکہ ہم کسی واقعہ کو بطور باطنی اور حسی دونوں کے لیے۔“ (۳)

اقبال دا زمان کے عقلی ہونے اور اس کے عقیدہ مطلق کا ایک ازوی تصور ہونے کے حوالے سے اپنا تصور پیش کرتے ہوئے اس پر قرآن مجید سے استناد کرتے ہیں۔

و تہم یقرآن اسلام میں ۷۷۷

۲۔ اپنا میں ۷۷

۳۔ اپنا میں ۷۷

"اولیٰ طور پر ہماری سوچ کارخانہ یہ ہے کہ ان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے مگر وہی عقلی مسلسل نہیں ہے جس کی صف میں خاص اور حال اور مستقبل میں کی جائے وہ خاص احکام ہے، یعنی غیر مطلقہ کے تصور سے ایک نگرش کی راہیں ہماری بھی نہیں۔ یہ ان عقلی وہ خاص احکام ہے جسے ہم ان احکام ختم کرتے ہیں۔ ایک نگرش دیکھ جس کے بارے میں حقیقت اپنی ناقص اور غلطی سرگرمی کا کینیٹیائیٹوں میں اظہار کرتی ہے۔ یہی وہ علوم ہے جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے۔

ان انجلیفی، انجلی و انجلی

ماہنامہ راسخ اور ان اسی کے لیے ہے۔" (۱)

جیمز وارڈ (JAMES WARD)

جیمز وارڈ کا فلسفہ بڑی حد تک لیبیٹز (Leibnitz) کے خیالات کا مرکب بنتا ہے۔ لیبیٹز کا خیال تھا کہ کسی بارے میں وہ سچ بھی ایک طرح کا نہیں ہو سکتے۔ یہی خیال جیمز وارڈ کے مخصوص فلسفے کا بنیادی اصول ہے۔ اس کے خیال میں کائنات وجود کے افراد اور افراد کے بعد ہی کسی صحیح فلسفے کا تصور ہو سکتی ہے۔ (۲) جیمز وارڈ، کائنات افراد کو عقلی تسلیم کرتا ہے۔ اس طرح وہ ایک کائنات پسند فلسفی ہے۔ لیکن اگر کائنات افراد کو عقلی تصور کیا جائے تو یہ سال پیدا ہوتا ہے کہ کلام عالم میں ہے، دینی اور بے عقلی کیوں نہیں۔ کائنات وجود کے افراد کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ عالم میں ایک طرح کا متنازعہ وجود کی اور ہے لہذا ہونا چاہیے مگر ایسا نہیں ہے بلکہ کائنات میں ایک خاص طرح کی ہم آہنگی، توازن اور تنظیم ہے۔ اگر ہر ایک فرد اپنے اپنے لیے غلامی ہے تو ہر مختلف افراد میں توازن، اتفاق اور ہم آہنگی کیسے کرے، اور کی طرح ہے؟ (۳)

اس کے جواب میں عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ ہر فرد عالم میں یہ توازن اور ہم آہنگی کسی اور بزرگ اور بالاتر عقلی یعنی ذات ہادی کی پیدا کی ہوئی ہے۔ اس نے بھی نہیں کہ کائنات عالم کو خلق کر دیا بلکہ اس کے ہر ایک واقعہ اور ہر ایک فعل کو پہلے سے صحیح بنی کر دیا ہے۔ جب کائنات کے ہر واقعہ کا عقلی ایک صاحب ہر اکہ عقل وجودی یعنی ہے، یہ کلام عالم میں ہر ایک عقلمند اور تہیب و کمالی دینی ہے وہ اسی بزرگ اور بالاتر ذات مطلق کا فیصل ہے۔ مذکورہ بالا سوال کا یہ جواب تاریخ فلسفہ میں بہت عام اور بہت قبول عام اور آسان بھی ہے۔ جیمز وارڈ کا خیال ہے کہ عالم کائنات کے علمہ و نفس اور ہم آہنگی کو سمجھنے کے لیے اگر باری تعالیٰ کا تصور اس طرح کیا جائے گا جس طرح سوچ عقلی کیا گیا ہے تو وہ کائنات وجودی بنیادوں کی کو حیرت ل کر دے گا، یعنی اگر خالق مطلق نے ہر ایک کے لیے ہر ایک شے، ہر ایک واقعہ اور ہر ایک فرد کے وجود اور اس کے تمام اعمال و افکار پہلے سے ہی مقرر کر دیے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالیٰ کے وجود کے ساتھ تمام افراد اور اشخاص کا وجود مکمل اعتباری اور عقلی غیر عقلی ہے۔ (۴)

۱۔ تہذیب و تمدن اسلام میں ص ۷۷

۲۔ مغرب میں اندرونی فکر و اقبال اور مشرق و مغرب کے نظریات میں ص ۷۸

۳۔ جہانگیر ص ۹۱

۴۔ جہانگیر ص ۹۲

اسی بات کو سمجھنے نے بہت پرزور طریقہ سے اس طرح کیا تھا کہ اگر خدائی نظم نے تخلیق کرنے والی مخلوق خلق نہیں فرمائی تو کچھ گویا کہ اس نے کچھ تخلیق ہی نہیں فرمایا۔ اب اگر نظام عالم کی ہم آہنگی اور اس کے ضمنی توازن اور حساب کو باری تعالیٰ کے وجود سے منسوب کرتے ہیں۔ تو سکوت و وجود غیر متعلق اور اعتباری ضرورت ہے اور اگر باری تعالیٰ کے وجود سے منسوب نہ کریں تو پھر عالم کی تنظیم اور اس کی ہم آہنگی کو سمجھنے کے لیے کوئی مکمل نظریہ نہیں آتی۔ (۱)

موجودہ دارالاسلام و اسلامیات سے سمجھا کر ہمیں قیام نہیں کرتا بلکہ وہ تو خدا کے وجود ہی سے نفوذ یافتہ الہیہ نظام ہے نہ عالم کے نظم و ضبط کا منکر ہے اور نہ کفر ہے وجود کو کھنسا اعتباری تصور کرتا ہے، بلکہ وہ عالم کی ہم آہنگی کو بہت الہیہ طور پر پیش کرتا ہے اور اس میں وہ خدا کے وجود کو افراد کی حیثیت سے بھی ضروری نہیں سمجھتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ اگرچہ جس دارالافتاء یافتہ خدا کے وجود ہی کا منکر ہو گیا ہے۔ خدا کے وجود کے لیے اس کے دلائل دوسرے قسم کے ہیں۔ البتہ اس کا یہ خیال خرد ہے کہ عالم کے نظم و نسق، تنظیم اور ہم آہنگی کو باری تعالیٰ کے وجود کا افراد کے بغیر بھی دوسری طرح سے سمجھا جاسکتا ہے۔ اس کے سنی یہ برکت نہیں ہیں کہ باری تعالیٰ کے وجود کا کھنسا نکالا مقصود ہے۔ (۲)

موجودہ دارالاسلام و اسلامیات ہے کہ عالم کی ہم آہنگی، توازن و نظم و نسق خود اس طرح پیدا ہو گیا ہے جس طرح کہ کسی سائنس دان، لی یا تکنیکی نظام میں مختلف افراد کے مابین ملے جلنے سے ایک نظام گرومل وجود میں آ جاتا ہے، مثلاً افراد کے آپس میں ملے جلنے سے ہر ملک و ملت کی کچھ ایسی مخصوص روایات، رسومات، عادات اور خصوصیات تشکیل ہو جاتی ہیں، چرا کہ پھر شروع شروع میں افراد ہی کی انتساب کی ہوئی ہوتی ہیں، لیکن بعد میں افراد کے لیے ذاتی ضروری ہو جاتی ہیں کہ ان کی نظریات و کردار ان سے مت کر کوئی مکمل کرشمہ ممکن ہو جاتا ہے۔ ایسی اور ہم روایات کو اس ملک و ملت کی خدائی روح کے نام سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ (۳)

موجودہ دارالاسلام و اسلامیات ہے کہ عالم کی ساخت بھی ذرات کے بجائے افراد ہی سے وابستہ ہے اور ان کے آپس میں ملے جلنے سے ایک "خدائی روح" (جس کو ہم خدائی نظام گرومل بھی کہہ سکتے ہیں) وجود میں آ جاتی ہے۔ کائنات عالم میں بھی ایسی "خدائی روح" کا فرما ہے، اور اسی کی وجہ سے ہمارا عالم کائنات ہم آہنگی توازن اور حساب کا مظہر ہے۔

یہ ہم آہنگی، ترتیب اور تنظیم خدائی آپ کی بلکہ کائنات کے تمام افراد کی پیدا کی ہوئی ہے، اس طرح ہر ایک فرد کی خود بخود ہی اور اس ذاتی ہی قائم رہتی ہے اور وہ کائنات کے نظم و ضبط کا سوجھ بوجھ قرار پاتے ہوئے باری تعالیٰ کی مصطفیٰ تخلیق کا طور بھی حامل ٹھہرتا ہے۔ اس لیے وجود کے سنی میں ہی تخلیق ٹھہرتے ہیں، اگر کوئی شے یا شخص ذاتی تخلیق سے عاری ہے تو یہ سمجھنا چاہیے کہ گویا وجود ہی سے خارج ہے۔ (۴)

۱۔ حضرت مہتمم دارالاسلام، اقبال آباد شرقی مغربی، ص ۹۹۔

۲۔ ایضاً ص ۹۲

۳۔ ایضاً ص ۹۲۔ ۹۳

۴۔ ایضاً ص ۹۳

”ذوقِ تحقیق“ کا مظاہر قلب کی گواہیوں میں بہت آسانی کے ساتھ محسوس کیا جاسکتا ہے۔ ہر ایک فرد باطنی الہی جبکہ الہی تکمیل ذات و شخصیت اور انفرادیت میں لگا ہوا ہے۔ یہ خوشی کس طرح شروع ہوئی یہ ہمارے لیے بہت اہم سوال ہے اور اس کا جواب صرف ایک ہی طرح ممکن ہے اور عقلی تصور دار کا ہم کو ایک ایسی قادر مطلق ذات پر ایمان لانا چاہتا ہے جس نے یہ سارا حاشا شروع کیا ہے اور جس کی ختمیت توحید سے اس ذوقِ طلب کی ابتدا ہوئی ہے۔

اس بزرگ و برتر ذاتِ خداوندی کے وجود کے ثبوت کی ایک اور دلیل بھی ہے جو ہمارے ایمان کو کسی قدر مزید تقویت پہنچاتی ہے۔ ہر ایک شے ذوقِ تکمیل کے جذبے سے مشغول ہے اور جو دارِ حق کی منازل طے کرتا ہے اور جمادات و نباتات کے مقامات سے گزرتا ہوا حیوان اور انسان کی بلندیوں تک پہنچنے کی سعی میں لگا ہوا ہے، لیکن برحق کی سلسلہ کو کسی پر ختم تصور کر لینا اصولی ارتقا کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہوگا، یعنی جس چیز سے ہم انسانی بلندی تک پہنچے ہیں اور جس اصولی ارتقا پر ہم نے اپنے فلسفہ کی بنیاد رکھی ہے اس کو رد کر دینے کے مترادف سمجھا جائے گا۔ (۱)

اب اگر ارتقا کا اصول جاری و ساری ہے تو پھر انسانوں کے علاوہ بھی لامحدود جسم کی شخصیتوں کے امکانات لازماً باقی رہتے ہیں۔ اس طرح ذہن رسا ”روادِ الموراء“ کے مقام پر پہنچ کر مجرور و مائع کی کے ساتھ باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ ارتقا کے اصول کو ماننے کے بعد یہ بھی تسلیم کرنا لازمی ہو جاتا ہے کہ ”عالمِ ارض و خاک و پاؤ“ ہی تھا ایک عالم نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ بھی مختلف انواع و اقسام کے لیے تجزیہ لگتا ہے کہ ان تمام عالموں کو مضبوط اور مستحکم کرنے کے لیے بھی اسی طرح ایک ”خارجی روح“ کی ضرورت ہے جس طرح ہم اس عالم میں علم و فہم پیدا کرنے کے لیے ایک روح کا اقرار و اعتراف کر چکے ہیں اور جو مرکب و جو ملا تعداد عالموں اور بے شمار مخلوقات میں ہم آہنگی، توازن اور ترتیب پیدا کرنے والا ہو۔ وہ باطنی ترین اور قادر ترین ذاتِ خداوندی ہی ہو سکتی ہے۔ یہ ذات ایسی ہوتی چاہیے جس کے وجود سے ہماری اور آپ کی خود بخود ری اور خود بخود فہم نہ ہو جائے۔ ہم آپ اور تمام کائنات باری تعالیٰ ہی کی قوتِ تحقیق کا تصور ہیں، اس نے کائنات کے ذوق کو اس طرح خلق کیا ہے کہ ساری مخلوق اپنی اپنی جگہ ذوقِ تحقیق اور حقیقی تکمیل سے مشغول رہے۔ (۲)

اسی طرح مجرور دار واء واء باری تعالیٰ کو ایک ”خارجی روح“ یا ”خارجی عقل“ کے صدیقی تصور آتا ہے۔ دار واء اس تصور واء باری تعالیٰ پر تبصرہ کرتے ہوئے ذاکِ مکرر حضرت من المور لکھتے ہیں:

”باری تعالیٰ کے وجود کا گناہ چھپ چھپا ہوا اقرار کرتا ہے، لیکن اس کی طرف کی رو سے اگر غور سے دیکھا جائے تو پورا عجب معجزہ خیر معلوم ہوتا ہے۔ اولاً اس کا وجود ”خارجی روح“ یا ”خارجی عقل“ کے صدیقی تصور آتا ہے۔ اسی طرح

جہاں اس کے کردار، انداز، خالق، جوہم، خواہش، ہمارے اس کے خالق ثابت ہوتے ہیں۔ دوسرے چنگ مختلف اطوار کی
 واپس آئے ایک دوسرے سے قطعی اختلاف ہے اس لیے وہ تاریخی ہر طرح میں کوئی ایک جام سے نہیں کیا جا سکتا ہے اور اسے
 جتنا دارا دوسرا، خواہشیں اور خواہشوں کا سرچ آراہانی ہے۔ اس طرح اس کی ذات کو کا خدا اور ذات، انسانیت اور
 انسانیت پر مطلق مانا ضروری ہو گا ہے۔ جیسے دوسرے اس کے درمیان ایک و ایک طرح کی انجینیت اور
 خارجیت ہوتی رہتی ہے۔ ہر ایک کا کام قریشی انفرادی طرز فکر کی طرح منفرد نہیں رہ سکتا۔ قطعی کام فکر جس قدر منفرد
 رہنے کی سعی کرے گا (اور کثرت و جدوجہد کو ختم کرنے کے بعد اس منفرد طرز فکر کے ذریعہ انفرادیت کو قائم رکھنا اور
 ضروری ہے کہ یہ قدر انفرادی کام فکر کے خلاف نہ ہو گا۔ جس سے نگرانی لازمی ہو گا۔ اس طرح انفرادی فکر کا تاریخی
 عمل سے ہمیشہ انجینیت اور غیریت محسوس کرنا لازمی ہے۔ یہی تاریخی عمل یا تاریخی ہر طرح میں جس دائرے کے نزدیک باہری
 خالق کے وجود کے خلاف ہے اس لیے ہر اور باہری خالق کے درمیان ہمیشہ ایک علیحدگی ہوتی رہتی ہے۔ جس دائرے میں
 کے درمیان ایک جسم کی انجینیت، غیریت، دوری اور نگہبانی برقرار رکھے ہوئے ہر اور باہری خالق کے درمیان محدود
 معرکہ مطلق ثابت کرتا ہے۔ باہری خالق کا وجود ان کے نزدیک ثابت ہے مگر یہ وجود ہر اور اسے تو اس کے سب کے برابر
 ہے۔ یہی اور ثابت ثابت اور معرکہ کی جان ہے۔ اسی کے ذریعہ محدود سمجھ میں آتا ہے اور خالق و مخلوق کے درمیان
 حاکم و محکوم کا سادہ برقرار رہتا ہے۔" (۱)

یوں جبر و ارادہ کے یہاں کثرت و جدوجہد باہری خالق کے درمیان ایک ایسی علیحدگی قائم ہو جاتی ہے جو کبھی پر نہیں ہوتی
 لیکن ہر حال وہ ایک علیحدگی پسند (Theist) فلسفہ ہے اور کثرت و جدوجہد کے ساتھ ساتھ و جدوجہد باہری خالق کا بھی انکسار کرتا
 ہے۔ لہذا بشیر احمد زاہد کہتے ہیں:

"He emphasised pluralism in opposition to the monistic trend of British thought as represented by Neo-Hegelians. It was Ward's pluralism as well as them, spiritualism as well as voluntarism that appealed to Iqbal most. It was a system of thought which was in keeping with the spirit of the Quran and the best tradition of Muslim speculation". (2)

اسی طرح Macquerrie لکھتا ہے:

"Ward was one of the most authentic of naturalism and one of the most powerful defenders of theism" (3)

جبر و ارادہ، ذات باہری خالق کو خالق اعلیٰ تسلیم کرتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اللہ نے افراد کو تخلیقی قوت بخشی ہے۔ اس کے

۱۔ تقریر میں انور، انکار، اقبال اور مشرق و مغرب کے نظریے، ص ۱۰۱، ۱۰۳

2. Bashir Ahmed Durr, Iqbal and Post-Kantian Voluntarism, P.340.

3 Macquerrie J., Twentieth-Century Religious Thought, London, SCM Press, 1918, P.64.

نور یک خدا نے انہیں کو مقدر دے کر کے اسے دنیا کے اگلے پر نہیں جا کر نہیں بھاگتا بلکہ اسے قوتِ ارادی بخلتی ہے۔ جس کے ذریعے، اپنا کردار خود متعین کر سکتا ہے۔ دارا کے ان خیالات پر روشنی ڈالتے ہوئے شیر احمد ڈار لکھتے ہیں:

"He looks upon the individuals as consative and creative agents and advocates a highly suggestive idea that God, being a Creator, has empowered individuals with free creative powers. He has created not dummies or playthings which move about the stage of life by the pull of an invisable chain but rure creators who by their will can bring about new change in themselves and in their relation to other individuals and environment. He admits, however, that the actions of individuals are not the result of accident or pure chance; they are fully determined not by any outside agency but by their internal motivation which is the expression of their character. Being essentially creative, their behaviour often seems to others as a consequence of pure arbitrary will" (1)

دارا نے اسی حلق سے حلق، دارا کے ان خیالات کی اقبال کے خیالات سے خاصی مماثلت دکھائی دیتی ہے۔ اقبال بھی، دارا کی طرح، حقیقتِ مطلق کو خالقِ حقیقی مانتے ہیں اور اس کے آزاد کو حقیقی ارادے پر متعین رکھتے ہیں۔ (۲) ان کے نزدیک بھی ذاتِ باری نے، انسان کو حقیقی عمل میں اپنے ساتھ شامل کیا ہے اور اسے عمل کا اختیار دیا ہے۔ (۳) دارا اور اقبال، دونوں، حقیقتِ مطلق تک رسائی کے ضمن میں، سائنس کی ناکامی پر زور دیتے ہیں۔ اس حوالے سے ڈاکٹر محمد معروف لکھتے ہیں:

"He constructs a world-view in which the ultimate reality is "active Sprint" – a surely vitalist position. He emphasizes upon concrete and whole experience, and condemns the abstract character of natural sciences, and like Iqbal, says that sciences are one-sided and fragmentary. The error of science, according to him, is that of ascribing objective existence to abstractions" (4)

1 Bashir Ahmed Dar, op. cit, P.359-360

۲۔ دیکھئے مقالہ "دارا، اب وہم میں" مقالہ باری تعالیٰ کے ہاں صفحہ ۱۸۱-۱۸۲

۳۔ دیکھئے مقالہ "دارا، اب وہم میں" نیز "خدا" کے ہاں صفحہ ۱۸۲-۱۸۳

4. Mohammad Mansaf, Dr, Iqbal and his contemporary Western Religious Thought, P-61.

ڈاکٹر معروف حربہ جاتے ہیں کہ:

"Both Iqbal and Ward agree that naturalism fails because it concerns itself with a partial aspect of the concrete reality known in experience, and sets up this partial aspect as the whole of reality". (1)

دارا اور اقبال دونوں متفق ہیں کہ فطرت کو روحانیت ہی کے ذریعے سمجھا جاسکتا ہے اور حقیقتِ مطلق تک رسائی، روحانی ترقی ہی کے ذریعے حاصل کی جاسکتی ہے۔ تاہم، دارا کھس تاریخ ہی کو روحانیت کے حصول اور حقیقت کے علم تک رسائی کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک تاریخ کے علاوہ فطرت (۴) اور "قلب" (۳) یعنی وہ جان بھی، حقیقتِ مطلق کے علم تک رسائی کے ذریعہ بنتی ہیں۔ (۴) اس طرح، اقبال، حقیقتِ مطلق کی روحانی تعبیر میں، جمعوہ دارا اور دیگر مغربی مفکرین سے بہت آگے نکل جاتے ہیں اور وہ راست اختیار کرتے ہیں جس کے سوتے قرآن وحدیث اور اسلامی تصوف کی روایت سے پھرتے ہیں۔

جمعوہ دارا، کلڑتہ دھرم کو ایک نئی حقیقت مانتا ہے اور دھرم و ہادی تعالیٰ کا بھی قائل ہے اس طرح وہ اہلیت پسند فلسفہ بھی ہے۔ Macquarrie لکھتا ہے:

"He (Ward) argues that the unity and the order in the world points to the doctrine of deism. He holds that God is at once the source of the capital world and the end towards which it moves." (5)

اقبال بھی کلڑتہ دھرم کو حقیقی مانتے ہوئے، وحدت کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہاں بھی دارا اور اقبال کے مذاہب میں خاص ہم آہنگی پائی جاتی ہے لہذا ڈاکٹر معروف حربہ لکھتے ہیں:

"He, (Ward) however, refuses to rest content with a pluralism and, like Iqbal, he moves to reconcile plurality of the selves with the unity of one reality which is God in the case of both". (6)

اقبال، کلڑتہ دھرم کا فلسفہ، مذاہب باری تعالیٰ ہی کو سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس مذاہب نے حقیقت ہی سے تمام طواغیوں

1. Mohammad Maruf, Dr, op.cit.

۲۔ تفسیر قرآن مجید، ص ۳۱

۳۔ یہنا

۴۔ دیکھئے مقالہ خواہ باب ۱۸ میں "وہ جان" کے معاملہ ص ۱۳۹-۱۴۰

5. Macquarrie J., op.cit, P-65.

6. Mohammad Maruf, Dr, op.cit, P-62.

کا صدور ہوتا ہے وہی ہر شے کا خالق اور ہر شے کو اس کی جاب لویا ہے۔ وہی ازل ہے وہی آخر ہے۔ وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے۔ اس طرح اقبال، اکثر تشریحات دیکھتے ہیں:

”مطلق کوئی، جو مہمانے والی ہستی کا نظریہ میں مدد کرتی ہے نظریہ کے اندر ہے۔ قرآن میں جان کرنا ہے کہ

”صمد ازل والا جو ہر راہ باطن“ (۳) کو ازل بھی ہے اور فرنگی اور ظاہری بھی ہے اور باطن بھی۔“ (۱)

یوں دھماکت کے باوجود اقبال کے خیالات، اور اسے جس جگہ قرآن مجید سے ماخوذ ہیں۔

خیر واردا، باری تعالیٰ کا تصور بطور شخصیت کے کرنا ہے اور اقبال بھی باری تعالیٰ کی تربیت (۱۵) کے قائل ہیں۔

(۲) اقبال نے اپنے اس تصور کی بنیاد بھی قرآن مجید کی تعلیمات اور مسلم موقفا کی مستحق گواہیوں پر رکھی ہے، لہذا خیر واردا اور قطران ہیں:

”Again, he holds that the Quran also affirms the personality of God. Commenting on the nature of mystic experience, he says that response is the test of the presence of a conscious self. We are not directly aware of other minds and it is only their appropriate response to our physical gestures which convinces us of the presence of mind in others. The Quran says of God, “And your Lord says, call Me and I respond to your call.” (40:63). Discussing McTaggart’s philosophy, Iqbal says, “The real test of a self is whether it responds to the call of another self. Does Reality respond to us? It does.” On the basis of this Quranic text and the direct recorded evidence of Muslim mystics throughout the centuries, Iqbal concurs with Ward and Lotze that we must view God as a Person. Without it, we are prone to fall into pantheistic atomism.” (3)

خیر واردا، ذات باری تعالیٰ کی ماورائیت کے ساتھ ساتھ اس کے نافذ کل اور محیط کل ہونے پر بھی یقین رکھتا ہے۔

خیر واردا کہتے ہیں:

”Ward admits that God created the universe but he does not conceive of it as creation ex nihilo nor as unfolding of some pre-arranged plan. The idea of

اردچھو گریات اسلام میں ۳۳

اردچھو گریات اسلام میں ۳۳

deism and pantheism are both repudiated, nor does he subscribe to the occasionalistic relation between God and the universe. Deism make God totally transcendent and almost unrelated to the universe, while pantheism goes to the other extreme of identifying the two: the reality of the One means so much that there is no reality left for the Many at all. To Ward this relation can be both transcendent and immanent" (1)

تجربہ داروں کی طرح، اقبال بھی ذاتِ باری تعالیٰ کی مادیت کے قائل ہیں اور ساتھ ہی اُس کے کائنات میں جاری ہر ساری ہونے کا بھی اقرار کرتے ہیں۔ وارڈ اگرچہ ذاتِ باری کے بالذکر (Immanent) ہونے کا اقرار کرتا ہے مگر اُس کا غالب رجحان، خالق و مخلوق کے درمیان انجینیت اور غیریت کے اثبات کی جانب دیکھائی دیتا ہے۔ اسی لیے خود حقیقہً مطلق کو "خارجی وجود" یا خارجی عقل قرار دیتا ہے۔ اُس کے خیال کے مطابق ہندو اور خدا کے مابین ہمیشہ دوہلی اور جدائی لازم ہے۔ ذاکرِ مشرت حسن امور لکھتے ہیں:

"ان (تجربہ داروں) کے خیال کی رو سے ہمارے اور خدا کے درمیان ہمیشہ دوہلی اور فرال لازم معلوم ہوتا ہے۔ "خارجی عقل" ہمیشہ خارج ہی میں رہتی ہے، کسی طرح خارجی، رگہ رگہ سے بھی زیادہ قریب نہیں ہونے پاتی۔ خود جس وارڈ اس کا اعتراف کرتے سے گرج کر رہے ہوئے معلوم ہوتا ہے۔ خارجی عقل کو نظریاتی عقل سے قطعی تجویز اور مغربی ماننا ضروری ہے۔ خارجی عقل کا تصور ہی اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب کہ نظریاتی عقل اپنے آپ کو کھنڈج میں کسی دوسرے طریقہ کا پابند محسوس کرے۔ اس طرح دونوں میں دوہلی کا اقرار ہونا لازم معلوم ہوتا ہے۔" (۲)

اقبال، افراد اور خدا کے مابین اس خلیج کو کسی طور گہرا نہیں کر سکتے۔ بندے اور خدا کے مابین یہ دوری نہ صرف انسانی شخصیت کی تکمیل کی راہ میں رکاوٹ ہے بلکہ یہ ہمارے مذہبی رجحانات اور تقاضوں کے بھی تکلاف ہے۔

خدا کے عرش پہ دکھا ہے تو نے اے داعی

خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احراز کرے (۳)

اقبال تو اس اسلمی عقیدے کے پیرو ہیں کہ اللہ انسان کی رگہ رگہ جاس سے بھی زیادہ قریب ہے۔

اقبال اور تجربہ داروں اس امر میں بھی متفق ہیں کہ ذاتِ باری کے حقیقی عقل میں انسان بھی اُس کے ساتھ شامل ہے اور اللہ نے خود اسے اپنی تخلیق کی آزادی اور قوت میں حصہ دار بنایا ہے۔ اقبال اور وارڈ کی اس مماثلت کی جانب اشارہ کرے جو ذاکرِ مشرت صریحاً لکھتے ہیں:

"They will both agree that man work together with God for the realization of his purpose, that is, men are co-workers with him. To use Iqbal's words, they are the 'participants of His life, power, and freedom'. Professor Ward also preached the doctrine of "meliorism" and held like Iqbal that men could better the world through love as their own concentrated effort, and in this mission, Iqbal adds, God is a helper to man, provided he takes the initiative" (1).

مفسر نے دشر کے ضمن میں بھی وارڈ اور اقبال کے خیالات میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے، لہذا بشیر احمد اور قسطنطنیہ:

"He agrees with Ward and Lotze in holding that there is evil in the world and yet God is good and the presence of evil does not contradict His wisdom. He does not subscribe to the optimistic creed to the extent of denying the existence of evil nor does he think that the world is nothing but evil. To him both these positions are wrong. And yet, he asserts, nothing definite can be said in this matter". (2)

اس طرح، وارڈ اور اقبال کے عقیدہ مطلق سے متعلق تصورات میں خاصی مماثلت پائی جاتی ہے۔ پروفیسر محمد شریف، اس مماثلت و ہم آہنگی کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"دونوں کا حق کی طرح خدا کے وجود کی نسبت غماں و گمان کا ستروا کرتے ہیں۔ ان کا طعنیت، اعتنا و پستی اور مطلقیت کا انکار کرتے ہیں، نیز پہلے ہی سے مقدس خدا حقیقت کی "کل معرفت" اور خدا کا ہر طور پر شل و تسلط و تسلط کے نظریے کے انتہائی پر اعتراض بھی کرتے ہیں۔ یہ سب تقریباً ایک ہی قسم کے جواب دے رہا ہے۔ دونوں کے خیالات کا خاکہ کے تاحی۔ خدا اور خدا سے ہست ہیں۔ دونوں گفتگو کرتے ہوئے ہر طرح کی قیاد پر لیں دیکھتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک یہ مادی دنیا الحقیقت "ان" کے دہین و داسی و مل کا نتیجہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ دنیائے اپنے خدا سے کسی عقل کے لیے جسم کی گفتگو کی ہے اور خدا کا شل و تسلط بھی دنیائے ہی کے غماں کا نتیجہ ہے۔ خدا کے دھندلے دھندلے عالم کی ہونے کے بارے میں دونوں کے دلائل اور علوم کی ایک ہی نوعیت ہے جو محمد و اناسی مطلق اور عقلی ہونے کے باوجود اس کی ذات ان سب سے اسی طرح باوراء ہے جس طرح کہ ہر جسم یا مخلوق اپنے ہر جزو کے لیے عقلی ہونے کے باوجود ہر جسم جسم سے باوراء ہے۔ دونوں کے نزدیک خدا کی ذات کامل آزاد اور عقلی ذات ہے جو آزاد و غیر مطلق ذات کی عقلیت سے اپنی طرح کی حد و حدیں کرتی ہے۔ لیکن دونوں سمجھتے ہیں کہ یہ داخلی حد بڑی ذات مطلق کی عمل آوری کے مطابق نہیں ہے۔

1. Mohammad Manfal, Dr. op.cit, P63.

2. Bashir Ahmed Dar, op.cit, P416.

رب اپنے بندے کی شرمگ سے بھی قریب ہے۔ وہ اپنے بندے کی دعا سنتا ہے۔ اُس کی ناکار کا جواب دیتا ہے۔ وہ کائنات سے بادا ہے مگر جاری و ساری بھی ہے۔ یہی اسلامی تصور ہے اور اقبال اسی تصور کے مؤید ہیں۔ (۱)

ہیگل (HEGEL)

ہیگل و ہیلیم فریڈک ہیگل، جو کائنات کے علاوہ تصوریت پسند جرمن مفکرین میں سب سے بڑا مفکر ہے، نے جدید دور کا سب سے عظیم و جامع فکری نظام مرتب کیا۔ اسی نظام پر وہ اپنے دور کا ایک بڑا فلسفہ لکھانے جانے کا مجاہد پرستی متفق ہے۔ (۲)

ہیگل نے صدائے حقیقت، مطلق تک پہنچنے کے لیے تمام اعضاء کو باہم ترکیب دے کر ایک نظام تشکیل دینے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اُس کے نزدیک (۱) حیات موجودات اور غیر حیات اشیاء سے حلقہ صدائے حقیقت کے یقین کے لیے ضروری ہے کہ ہر چیز کا نفس حقیقی اس کے مریو مائل کے ساتھ کیا ہے اس کا کھنکھایا جائے۔ یا اس مریو مائل کا گنج گنج حقیقی میں موجود برے کے ساتھ کیا ہے اس کی جستجو کی جائے۔ وہ ”مریو مائل“ کہہ کر ”مطلق“ کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اس مقصد کا حصول حقیقی طریقہ کار کے ذریعہ ممکن بنایا جاسکتا ہے اور اسی حقیقی طریقہ کار کو ہیگل کے فکری نظام میں ہیگلی بدلیات کہا جاتا ہے۔ (۳)

بدلیاتی تشکیل دائرہ عمل، (یعنی) دھوی، خدا دھوی اور ہر دونوں کے متقابل اتحاد کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ترکیب) ایک ایسا حقیقی عمل ہے جو اپنے اس ارتقائی سفر کو ذاتی طور پر مسلسل جاری رکھتا ہے اور بالآخر ایک نہ ایک دن ایک ”عظیم مطلق“ کی بے کرائیوں میں جلا تک لگا دیتا ہے۔ ”عظیم مطلق“ تک جا پہنچنے کا یہ عمل، بالکل اسی طرح پرانہام پاتا ہے جس طرح سے کہ وہ اعضاء کی دو متقابل صورتیں (قوتیں) باہم یکا کے نتیجے میں ایک ہی ”حقیقی ترکیب“ کو جنم دیتی تھی جیسا کہ اس سے پہلے ہی کہ اصولی استزاد کی بدولت ہی ہوا کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ ایک خدا دھوی اپنے متقابل دھوی یا خدا (خدا دھوی) کو کچھ اس طرح پر جنم دے لیتے ہیں کہ ان کے اپنے ایک عمل اور نفس معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ اب جب یہ دونوں متقابل اعضاء باہم ایک دہر جھوٹ ہو جاتے ہیں تو یہ اتحاد ایک دہر ہر ایک نسبتاً بڑی ترکیب کو جنم دے لیتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ بدلیاتی ارتقائی عمل اپنی تمام تر قوتوں کے تصرف کے بعد اس مطلق صیغہ کو چھو لیتا ہے جہاں وہ ایک ”خدا مطلق کل“ یا ہوں کہیے کہ ایک مطلق صداقت پر پہنچ کر، اس کی بے کرائیوں میں اتر جاتا ہے۔ یہ ”مطلق صداقت“ ایک ایسا نظام کلی ہے جو کائنات میں موجود ہر ممکن نسبتوں، اختلافات پر مشتمل ہوا کرتا ہے۔ مگر وہ قطعاً صورت حال یہ ہے کہ چونکہ عالم فطرت اپنے

اور تفصیل کے لیے دیکھو مقالہ ”باب دوم میں ”وحدۃ الوجود“ کی بحث ص ۳۹۵

۳۔ فیصلہ اسلام، دانش و ادب، طبعہ سربہ صدر اول، ص ۳۶۸

طور پر روح عالم کا ایک سطر ہے جو مجھ سے ملے امکان کی دریافت کو عکس کر رہا ہے۔ یعنی یہ طور کو دعویٰ اور ضد دعویٰ کی ترکیب کے عمل سے گذر کر مستحکم اور لا متناہی طور پر آگے ہی بڑھا جاتا چلا جاتا ہے۔ آئندہ اس کی طاقت کسی ”عظیم مطلق“ سے نہ ہو جائے۔ (۱)

اقبال اپنے ارتکاب، بالحد کے اصول میں دنگل سے خاصے متاثر دکھائے دیتے ہیں۔ لہذا اے دسمبر ۱۹۱۳ء کے ایک خط میں انھیں لکھ کر آپ کی کوئی گتھی نہیں:

”کل خط کو چاکہ میں گمراہ آپ کے ایک شعری کی دوا دیا بھائی کیا

جہاں حق پہلی صورت، لاکھوں سچ جاتے ہیں

عقیدہ، عقل، مغرب کے سب آپ میں لڑتے ہیں

سہاوی اطمینان قدر بار، ایک اور گواہ شعر ہے۔ دنگل، جس کو برہمنی والے اطمینان سے بڑھتی تصور کرتے

ہیں اور تجلی کے اعتبار سے حقیقت میں ہے کئی اطمینان سے بڑھ اس کا نام اطمینان ہی اصول پر مبنی ہے۔ آپ نے دنگل

کے دستور کو ایک شعر سے میں بڑھ کر دیا یا میں کیے کہ دنگل کا دستور اس شعر کی تعمیر ہے۔ دنگل نکلتا ہے کہ اصول

تا قائل صبح صورت کی زندگی کا راز ہے اور راقی مطلق کی زندگی میں تمام قسم کے تا قائل، جو حسی صورت کا خاصہ ہیں، امکان

ہو کر تباہی میں محسوس ہاتھ ہے۔“ (۲)

اسی طرح، انگریز کی ہفت روزہ ”کنواریا“ کی ۱۸ اگست ۱۹۱۷ء کی اشاعت میں ایک مضمون بعنوان ”اسان انحصار اکبر

کے کام میں دنگل کا رنگہ“ میں لکھتے ہیں:

”برہمنی کے عظیم ثابتیت پسند قائل دنگل کے نزدیک نگرین مہارت ہے اس حقی مطلق سے۔ برہمنی مطلقیت سے طبعاً

ہو کر برہمنی ذات کی طرف مودگراتی ہے اور خود کا کائنات کی ایک سرواڑی شکل میں مشاہدے کے قابل بناتی اور اشیاء کی

صورت اختیار کر لیتی ہے مگر اس کائنات کی حقیقت اپنے ہر میں اس سے زیادہ نہیں کہ وہ حقی مطلق کی ایک وحدت

ہے جو ایک برہمنی اور محسوس کائنات میں جلوہ افرا ہے۔ وہی یہ بات کہ وہ اپنی کاپی میں ذہان میں ہے اور اس کے خارج میں

ہے (کیونکہ اس بارے میں برہمنی دنگل میں اختلاف رائے ہے) یہ صاف ظاہر ہے کہ خود و متاثر دنگل کے عقیدے سے

میں اس کی مرکب قوت اپنے لازمی طور پر تضاد و تعلق میں مضمر ہے، جس سے حقی مطلق کو اپنی مطلقیت اولیٰ کی بازیافت

کے لیے زندگی طور پر گزارنا پڑتا ہے۔ اس عمل کے آغاز میں، جب ہم اصلی مطلقیت سے دور ہوتے ہیں، اس پر مستلزم ہوتا

ہے کہ یہ تا قائلات، باطل، واضح اور آئین میں متماثل ہیں مگر جب ہم اس عمل کے انجام کے قریب پہنچتے ہیں، تو یہ

وضاحت غائب ہونے لگتی ہے، یہاں تک کہ ہم اس میں مطلق تک پہنچ جاتے ہیں، جس میں تمام تا قائلات ایک

دوسرے میں محسوس کر ایک وحدت میں متشکل ہو جاتے ہیں۔ یہیں دنگل کے فلسفے کا مرکزی خیال چند الفاظ میں اس

وکیل اور اس کے جردکار، کثرت اور تنوع ہی کو روحِ مطلق قرار دیتے ہوئے حقیقت اور کثرت کو باہم یک دگر تصور کرتے ہیں، یہاں تک کہ حقیقت کی وحدت کو کثرتوں، اعضاء اور تنوعات کا ایک ”معاشرہ“ قرار دے دیا جاتا ہے۔ لہذا ڈاکٹر محمد معروف لکھتے ہیں:

”The idealists of the Hegelian school mostly believe that this unity does not preclude differences. As Masquarrie describes their position, Rather, the development of the absolute spirit involves differentiation, but in such a way that the differences are hel together in a more comprehensive unity’ Edward Card, a British neo-Hegelian contemporary of Iqbal, has compared this unity to that of a ‘society’.(1)

اس کے برعکس اقبال حقیقتِ مطلق کی وحدت کو ”خودی“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ حقیقتِ مطلق کو ایک ایسی دائمی حقیقت تصور کرتے ہیں۔ ”جسے صرف ایک ذات کی حیثیت سے تصور کیا جاسکتا ہے۔ صرف اسی میں تعمیر اور ثبات جیسی مختار صفات نکلا ہیں۔ استقلال اور جد علی دونوں اس سے موسوم ہیں۔“ (۲) وہ حقیقتِ مطلق کی طوری کی خوشی ایک ایسے ”نامماتی کلی“ (۳) کے طور پر کرتے ہیں جو کائنات کی تمام کثرتوں اور فعلیوں پر محیط ہے۔ اس طرح ذاتِ باری کو ”محیطِ برکلی خودی“ کہنے سے اقبال کی مراد بقول ڈاکٹر محمد معروف یہ ہے کہ:

”Reality embraces a diversity of aspects or facts”. (4)

یوں اقبال نے کثرت سے کل کر، کثرت کو خلقِ مانتے ہوئے وحدت کو کھٹے کی جڑ کلی کی ہے تو اس راستے میں وہ وکیل کے تصور کثرت و اعضاء سے متاثر ضرور دکھائی دیتے ہیں۔ لیکن وہ اپنے اس تصور پر حتمی دلائل قرار آن مجیدی سے لاتے ہیں اور حقیقتِ مطلق کے ضمن میں کثرت اور وحدت کے تعلق کو قرار آپ کریم ی کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ لہذا ڈاکٹر محمد معروف رقمطراز ہیں:

”He would thus agree with Hegel that reality is so much a unity that no individual fact can be fully understood except in its relation to the whole. In such a view, difference are in fact complementary, and according to the Quran even good and evil are complementary, and form part of the whole. All these

1. Mohammed Maruf, Dr, op cit, P-7.

differences are reconciled in a higher unity which is God to whom all things must in the end return, says the Quran " (1)

دیگن نے انسانی عقل کی عقلی نظریاتی صورت حال کو، بعد اظہارِ حقیقتی کائناتی صورت حال میں حتم کر کے جس نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کی ہے وہ یہ ہے کہ جو کچھ موجود ہے یا واقعاً موجود حقیقی ہے وہی عقلی ہے۔ لہذا اس نے فکر، تفکر اور حقیقت کو حتم کر کے ایک "مطلق حقیقت" کا روپ دیا ہے جو ایک وقت عقلی بھی ہے اور حقیقی بھی۔ (۲) چنانچہ دیگن کا یہ راہِ فکری نظام اس کے اس فلسفے پر مبنی ہے کہ جو کچھ عقلی ہے وہی عقلی ہے اور جو کچھ حقیقی ہے وہی عقلی ہے۔ (۳) قابل بھی حقیقت عقلی کو عقلی قرار دیتے ہوئے اسے ایک "حیاتِ ہائپر" (۴) "A reational directed life (5)" کہتے ہیں:

"جو یہ ہے وہاری تجدید سے حقیقت عقلی کے بارے میں یہ چتا ہے کہ وہ ایک حیاتِ ہائپر ہے جو ہماری زندگی کے تجربے کے حوالے سے دیکھا جائے تو اسے ایک جمالی کل کے جالی ہیں، چنانچہ آپ میں جو صحت اور ایک نئے پر سرخ۔ حیات کی اس ذمیت کے پیش نظر حیات عقلی کی تعمیر ہائپر ایک خودی کے ہی ممکن ہے۔" (۶)

مگر اقبال، فلسفے کے مطلق (Absolute) اور مذہب کے خدا یعنی حقیقت عقلی کو ایک ہی نہیں سمجھتے۔ وہ تو حقیقت عقلی صرف ذاتِ ہادیِ تعالیٰ کو سمجھتے ہیں اور اسے حیاتِ ہائپر (عقلی حیات) کہتے ہیں کہ ہر عقلی کو حقیقت عقلی سمجھتے تھے ہیں جبکہ دیگن ایسا ہی سمجھتے ہیں۔ قابلِ دیگن کے اس اندازِ فکر سے شغف نہیں ہیں۔ (۷)

دیگن کے نزدیک مظاہرِ عالمِ فطرت میں موجود وہ آفات اور حقیقتیں ہیں جو ایک مربوط و مضمونی کل کے اجزائے ترکیبی / آفات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور یہی مظاہرِ فطرت ایک ایسے ارتقائی عقل سے گذرتے ہوئے اپنی منزلِ مقصود کی جانب بڑھتے ہی رہتے ہیں جن کے راستے کا قصیدہ عقل کیا کرتی ہے۔ اس ہادی و نامرشد کل کو دیگن اصطلاحاً روحِ عالم کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے اس عالمِ فطرت کے ہمیں پشتِ رموز و اسرار کی ہر ایک علامت ہی دینا آنا ہے بلکہ وہاں کے اس ارتقائی سفر کے دوران اسرار کی یہ محققیاں ہونا غریب و غلطی چلی جاتی ہیں اور اس طرح یہ عالم فطرت اپنے مقصود، مقصد تک جا پہنچتا

1. Ibid.

۲۔ قصیدہ اسلام، کاظمی، ص ۱۱۵، سطر ۱۷، صفحہ ۱۸، ص ۳۱۵

۳۔ ایضاً ص ۳۱۸

۴۔ تجرید و نظریات اسلام، ص ۹۸

5. Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P.62.

۶۔ تجرید و نظریات اسلام، ص ۹۸

۷۔ ایضاً ص ۱۳۵

ہے مگر اس روشنی یا قوت کی جہایت کے تحت یہ عظیم کام انجام پاتا ہے۔ اسے ویلنگ کائنات عقل کا نام دیتا ہے یعنی بالفاظ دیگر یہ کام کارفرمایاں ”روح مطلق“ کا کمال آخر ہیں۔ ویلنگ کی قائم کردہ اس ”روح مطلق“ کو رسلوکی“ اصطلاح کی سے قابل مورد از تصور کیا جا سکتا ہے جس کے تحت یہ عالم فطرت ارتقائی مراحل سے گزر کر اپنی بلوغت (مادی صورت) کے روپ میں اصل پاتا ہے۔ (۱)

ہیں ویلنگ، حقیقت کو روحانی حلیم کرتا ہے اور اقبال بھی حقیقت کی اصل کو روحانی مانتے ہیں۔ (۲) اس کے ساتھ ساتھ اقبال، ویلنگ ہی کی طرح اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ ”حقیقت غور کو اپنے مظاہرہ ہی میں عیاں کرتی ہے“۔ (۳) اقبال اس وقت کے شعور میں قرآن مجید کی حدود بات چیش کرتے ہیں۔ (۴) نیز اقبال مظاہرہ کائنات کو عقلی قوانین میں مگر اس کا سوا خدا و شیعہ الٰہی داری کو قرار دیتے ہیں

”کائنات کو ایسی غور اور حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے عقل موجود ہیں کیونکہ یہ عقل فطرت اور روح کا وہ ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو عقلی مکان کی دستانوں میں ایک دوسرے کے بالفاظ میں بدلے ہیں۔ ہم کل ان میں دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ خلق قوانین سے عقلی فکر کی عقلی مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بقادرات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی حلیم کے عقلی پورے ہیں“۔ (۵)

اقبال، ویلنگ کے اس تصور سے بھی حلق ہیں کہ حقیقت روحانی ہے اور ساتھ ہی وہ ویلنگ کے اس تصور سے بھی حلق ہیں کہ روح کے مختلف درجات ہوتے ہیں:

”چنانچہ حقیقت بلحاظی طور پر ہستی ہے تاہم روح کے درجات ہوتے ہیں۔ مادی فطرت مادی حقیقت کے درجات کا تصور شیخ غلاب الدین سورہی عقل کی قریبوں میں نظر آتا ہے۔ صریحہ میں ہم اس موضوع پر وسیع بیانے پر کام فرما رہے ہیں کہ ہاں اور اندر قریب دانے میں آجماں مارا اقبال کی کتاب ”اخلاقیات کا دور“ میں جو اس کی روایت سے کبھی صریحہ پہلے بھیجیں۔“ (۶)

اقبال، حقیقت مطلق کو ”انائے مطلق“ کہتے ہیں اور کل درجات افراد کو بھی ”انائوں“ سے تعبیر کرتے ہیں جن کا صدور ”انائے مطلق“ سے ہوتا ہے۔ ہر انائے وجود رکھتی ہے اور ایک حقیقت ہے۔ انائیت کے درجات ہیں۔ بندہ بندہ ہے اور رب رب ہے۔ ”انائے مطلق“ صرف ذات داری قبولی ہے جو انسان کی زندگی سے قریب ہے مگر کائنات کی برشتے سے

۱۔ فقیر اسلام تفسیر، ج ۱، ص ۱۰۰، ص ۱۰۱، ص ۱۰۲

۲۔ فقیر اسلام تفسیر، ص ۱۰۱

۳۔ فقیر اسلام تفسیر، ص ۱۰۱

۴۔ فقیر اسلام تفسیر، ص ۱۰۱

۵۔ فقیر اسلام تفسیر، ص ۱۰۱

۶۔ فقیر اسلام تفسیر، ص ۱۰۱

بادراہجی ہے

”میں نے حقیقت مطلقہ کو ”۱“ کے طور پر لایا ہے اور اب میں صرف یہ اضافہ کرتا ہوں کہ اسے مطلق سے لانا اس کا ہی مصدر ہے اور ۱ ہے۔ ۱ اسے مطلق کی عقلی قدرت جس میں فکر اور عقل ایک ہی مضمون رکھتے ہیں۔ بالکل انسانی کی حقیقت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی اور ہر کی مادی کی حرکت سے لے کر انسانی دنیا میں فکری آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور بڑا کائنات کا کشاف ہے۔ قدرت اپنے کابرو پر مودود اپنی عقلی مطلقیت کا سرشار ہونا کیوں نہ ہو خود ایک ۱ ہے۔ ۲۔ تمام انانیت کے اعتبار کے اور چلتے ہیں۔ عقلی کے سارے سرگم میں انانیت کا سرشار ہونا ہی ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی عقل کو نکلی جاتا ہے۔ لیکن وہ ہے کہ قرآن مجید اسے مطلق کو انسانی کی شراک سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الہیہ کے دائرہ میں انسانی عقلی سوچوں کی طرف مافی ہے اور حرکت کرتی ہے۔“ (۱)

وکیل کے فلسفیانہ نظام کے متنبائے کمال پر صدر العظیم ”مطلق“ کا تصور ایک الہوی تصور یا خدا کے تصور سے بہت مماثل ہے۔ یہ ”تصور مطلق“ افلاطون کے ”اصول ارفع“ کے تصور کے بہت مماثل ہے جو زبان سے مادہ تصور ہے اور اسی باعث یہ اپنی بالقرہ حالت کے ہے کہ اس محیط میں پوری کائنات کو شامل کیے ہوئے ہے جو ہر اپنے ارتقائی سفر کے دوران کسی دوسری عقلی صورت یا منزل کی جانب یا قوائے بڑھتا رہتا ہے یا پھر اس نئی صورت کا خطرہ رہتا ہے۔ وکیل کے یہاں روح القدس (۱) کا بھی تصور ایک الہوی تصور کو تشکیل دیتا ہے اور ارتقائی مراحل کو طے کرتا ہوا ”واقفیت“ کے روپ میں داخل رہتا ہے۔ اور اس طرح یہ کائنات اپنی عقلی صورت سے معاشرتی سطح تک پہنچتی ہے۔ اور پھر اس طرح اپنے بڑا ارتقائی رنگ اختیار کرتی چلی جاتی ہے۔ لہذا یہ نفس (۱) کا ہے جو آزادی اور خود آگاہی ہر وہ پہلو اختیار کر کے اپنی بالقرہ صلاحیتوں کی تسکین کر لیتا ہے۔ (۲)

اس طرح وکیل نے وجود کائنات کی اصل کو دریافت کرنے کے لیے جد اپنی طریقہ کار سے کام لیا ہے۔ اس طریقہ کار سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ حقیقت مطلقہ ناگزیر طور پر عقلیت پر مبنی ہے۔ تمام کائنات اور اس عقل کی منظر ہے اور یہی عقل مطلق اصل وجود ہے جو بالذات ایک ذات شامروہ ہے جو طرز کائنات کی جسم میں ظاہر کرتی رہتی ہے۔ (۳)

وکیل کے نزدیک یہ طبیعی کائنات سوائے اس کے کہ وہ خدا کی باطنی حیات کا خارجی عقل ہے، کچھ نہیں۔ اس کے نزدیک یہ مادی دنیا خدا کی جسم، یا یوں کہیے کہ ”مادی عالم خدا کا زندہ اور عقلی نہیں ہے۔“ تمام حدود و اقلان خدا کے ذہن اعلیٰ میں مربوط ہیں، لہذا خدا ہی حقیقی ہے۔ خارجی کائنات اور انسانی ادراک حقیقی نہیں ہیں۔ یہ کچھ نہیں سوائے اس کے کہ خدا

۱۔ تہجد و گفتار، اسلام، ص ۶۶

۲۔ تہجد و گفتار، عقلی، ج ۱، صفحہ ۱۰۰، ج ۲، صفحہ ۱۰۰

۳۔ تہجد و گفتار، عقلی، ج ۱، صفحہ ۱۰۰، ج ۲، صفحہ ۱۰۰

کے خلف نفوذ ہیں۔ (۱)

لوگ کے یہ خیالات صاف طور پر وحدۃ الوجود (۲) (اتحاد و طول) کا رخ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کا فلسفہ اثباتِ خدائی کا فلسفہ ہے اور وہ مظاہر کا کائنات اور انسانی خودی کو حقیقی سمجھتے ہیں۔ اقبال کا کائنات کو ذات باری تعالیٰ کی جلوہ گری ضرور قرار دیتے ہیں مگر وہ اسے خدا کی تجسیم اور اس کی حیات کا عارضی نقش قرار دیتے گو تیار ہیں اور نہ ہی عارضی کائنات کو غیر حقیقی جانتے ہیں۔ اگرچہ بعض اصحاب نے اقبال کے اس قسم کے خیالات مختلف

ایں جہاں کس صفت خات پدا مکن است

جلوہ او گرد ویدہ بچہ مکن است

ہستی و نیستی از دین و نادرین مکن

چہ زمان و چہ مکاں شئی افکار مکن است (۳)

کی بنا پر انھیں لوگ کے وحدۃ الوجود و خیالات کا صریح تصور کر لیا ہے۔ (۴) مگر بقول ڈاکٹر حفیظ حسن انور: "اقبال کے اس قسم کے خیالات کے معنی یہ نہیں ہیں کہ باری تعالیٰ کے خلق اور فکر کی بنا پر عالم حقیقی ہوئی ہے بلکہ فلسفہ یہ ہے کہ اس کی "خود بینی" علم کی حقیقی کامیابی ہے۔ عقل، فکر، تصور، اسے آپ کے لیے مخصوص ہیں اور وہ سب باری ذات کے علاوہ کسی عارضی حقیقت کے بھی متعلق ہیں، بلکہ غیر عقل، فکر اور تصور کی کاروائی عمل میں نہیں آ سکتی۔ لیکن باری تعالیٰ کی ذات سے کوئی شے اور کوئی حقیقت عارضی نہیں ہے۔ وہ کبھی کسی شے کا وجود اپنے سے عارضی شکل تصور کر سکتا ہے۔" (۵)

اقبال اگر یہ کہتے ہیں کہ:

"یہ کائنات خدا کے دربار اور اس سے غیر کوئی چیز نہیں۔" (۶)

تو ساتھ ہی یہ وضاحت بھی کرتے ہیں کہ:

"یہ ایسی کھلی اس وقت نظر آتی ہے جب ہم حقیق کے عمل کو جان دیکھتے ہیں کہ یہ خدا کے ہاں ایک باری تعالیٰ واقعہ ہے۔ وہ محدود اور انسانی خودی یعنی خدا کی نگاہ سے دیکھیں تو اس سے غیر کوئی چیز سمجھیں۔ خدا کے ہاں اگر اور عمل ہوتا ہے تو

۱۔ قیصر اسلام، محض، قشتے کے پبلشرز، ساکس، ۱۳۵۱ھ

۲۔ طبع اسلامی، وحدۃ الوجود

۳۔ گہانہ اقبال، ص ۱۰۵، نیز اقبال کے اس قسم کے منہ خیالات اور ان کی ترقی کے لیے دیکھئے حجازیہ کے باب دوم میں "وحدۃ الوجود" کی بحث، ص ۱۳۷

۴۔ دیکھئے "تذکرہ اقبال" از ڈاکٹر محمد علی محمد، کتاب منزل، ۱۹۵۵ء، ص ۲۵۴

۵۔ حفیظ حسن انور، ڈاکٹر اقبال اور مشرقی و مغربی کے فکریاتی مسائل، ص ۶۹-۷۳

۶۔ ترجمہ قرآن و احادیث، ص ۶۸

مطلوبہ حقیقت کا مکمل باہم حروف ہیں۔ یہ احتمال کیا جاسکتا ہے کہ خودی خواہ وہ محدود ہے یا نامحدود، وہ غیر خودی کے مقابل کے بغیر نہیں آتی، چنانچہ اور اگر خودی مطلق کے باوجود نہیں تو خودی مطلق کی بطور خودی فہم نہیں ہو سکتی۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ایک حقیقت تصور کی تشکیل میں مطلق امکان سے کوئی مدد حاصل نہیں کی چنانچہ یہ کہ یہ تصور لازمی طور پر قرعہ شدہ آنے والی حقیقت کی نوعیت پر انحصار رکھتا ہے۔ قرعہ پر ہماری عقیدے حقیقت مطلق کے بارے میں یہاں چنا ہے کہ وہ ایک حیات نامعروضہ ہے جو ہماری زندگی کے قرعہ کے حوالے سے دیکھا جائے تو اسے ایک نامہائی مطلق کے جانی نہیں جاسکتی۔ اپنے آپ میں، جو ست نامہ ایک نقطے پر مرکوز۔ حیات کی اس نوعیت کے پیش نظر حیات مطلق کی ضخیم بطور ایک خودی کے ہی تصور ہے۔“ (۱)

اقبال کا کہنا کہ ذات ہے باری کی حقیقی فعالیت قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک خدا کے اس فکر اور فعل، جاننے کا مکمل اور حقیقی کا مکمل باہم حروف ہیں۔ (۲) انہی معنوں میں وہ کہتے ہیں کہ یہ کائنات خود خدا کے دروہ اور اس سے غیر کوئی چیز نہیں۔ (۳) اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہر شے کا وجود ذات باری پر منحصر ہے اور ذات باری کا کائنات کی ہر شے پر محیط ہے۔ کائنات اس سے وابستہ ہے اور اپنے وجود کے لیے وہ اس کی محتاج ہے۔ رہے کائنات کا خالق ہے وہ اس میں باری اور مادی رہتے ہوئے بھی اس سے وابستہ ہے:

”خدا سے باری اور اس کی حقیقی قضیہ سے الگ ذات مکان ہے اور ذاتی زبان ہے اور دوسری بات اس سے الگ علم اور
تجسس۔ اٹائے مطلق ذات مکانی لحاظ سے لامتناہی ہے اور ذاتی اس مضمون میں محتاج ہے جس طرح انسان کا محدود اور
جماد دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ اٹائے مطلق کی لامتناہیت اس کی حقیقی قوت کے لامتناہی انداز کی
امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معرفت کائنات ایک جزوی اعتبار ہے۔ انھما خدا کی لامتناہیت دستا نہیں
میتے۔ وہ ایک لامتناہی سطح کا باعث قوت ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا مکمل ہے، خود کوئی
تسلیم نہیں۔“ (۴)

اس طرح، اقبال، ہیگل کے تصور ارتقاء یا خدا سے مستفید ہونے کے باوجود اس سے مرعوب نہیں ہیں۔ تصور
حقیقہ مطلق کے حوالے سے اگر اقبال اور ہیگل کے بعض تصورات میں مماثلت پائی جاتی ہے تو یہ وہی امور ہیں جو
اسلامی عقائد سے مطابقت رکھتے ہیں اور جنھیں اقبال نے قرآن مجید سے اخذ کیا ہے۔ جب ہیگل کائنات کو خدا کی بالمشی
حیات کا خارجی فعل، خدا کی جسم یا خدا کا زندہ اور معنی میں اس قرار دیتا ہے اور خارجی کائنات کو غیر حقیقی تصور کرتے ہوئے
خدا اور کائنات کے فعل کی وحدۃ الوجودی (حلول و اتحاد پر مبنی) قویاً کرتا ہے تو اقبال یہ کہتے ہوئے اس کا ساتھ چھوڑ

ارتقاء پر ایک اسلام میں ہے

۲۔ پناہ

۳۔ پناہ

۴۔ پناہ میں ہے۔ ۸۶

دے چکے ہیں کہ

وہل کا صدف کمر سے خالی
ہے اس کا جسم ب خیالی (۱)

اور

طاہر محفل لہک پر داز اورانی کر چھوٹ؟
ہا کہاں کرا دور مستی خایہ کیر دے طریں (۲)

پروفیسر جوسیفورس: JOSIOW ROYCE

رأس نے جو بنیادی تصویر کشی دہائی پیش کیا ہے اس نظر سے کہ تحت ایک حقیقی خارجی عالم کے علاوہ ایک مثالی صداقت یعنی ایک نفسی عالم بھی اپنا وجود رکھتا ہے۔ اس نے یہ بھی کہا کہ وہ شے جسے ”مطلق“ کہا جاتا ہے وہ نہ صرف یہ کہ ایک ”میدانگی“ ہے بلکہ یہ ایک ایسا روحانی وجود بھی ہے جو غالب رہتا ہے۔ اس نے کہا کہ تمام حقیقت کو لا انتہائی فکر کی صداقت کے عناصر میں موجود ہونا چاہیے۔ رأس نے صداقت کی بابت تقریر کرتے ہوئے کہا کہ عالم فکر کے میدان کے اندر اندر فکر کے واسطے سے اپنا وجود رکھتا ہے جو محدود آفاق، ظہیر لگی شے ہے جس کے تحت تمام انسانی نفس اور تمام صداقتیں آتی ہیں۔ یہ ایک ایسی فہمیدہ شے جو ہمارے نفس اور تمام فکر کا کچھ کچھ اندازہ بخشتی کرتی ہے۔ یہ ایک ایسی فکر ہے جس کے دائرہ میں ہم تمام لوگ آتے ہیں اور سب اس فکر کے واسطے سے ہی اپنا وجود رکھتے ہیں۔ چنانچہ مظلوم یہ ہوا کہ رأس کے نزدیک کل فکر کے دوران حقیقی انسانی نفسیں اشیاء میں کثیریت یا قریش قریش سے کام نہیں لیتیں بلکہ یہ ہم ایک دوسرے کو کچھ کر کے مربوط ایک ترکیب میں ڈھالتی ہیں۔ اور یہ ترکیب ایک مثالی حقیقت مطلق یا نفس مطلق کی شکل میں ہوتی ہے۔ رأس نے حقیقت مطلق سے جو بنیادی نظریہ وضع کیا ہے اس کی تشکیل کی اصل بنیاد فلسفی کے امکان پر ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ حقیقت مطلق کا کوئی وجود نہ ہوتا تو پھر کسی فلسفی کا امکان بھی نہ ہوتا۔ صداقت سے حقیقی اندازہ کی ہی صورت صداقت کے وجود کے لیے کافی ثبوت فراہم کرتی ہے۔ کم سے کم ایک ایسی ”صداقت“ جس کے تحت کوئی صداقت اپنا وجود رکھ سکے۔ (۳)

چونکہ خطا یا فلسفی کا وجود ہے اس لیے صداقت بھی ضرور موجود ہے کہ جس سے فلسفی یا خطا کا ہونا چاہیے وجود چاہیے ثبوت کو بچھتا ہے۔ اور چونکہ صداقت کا وجود ہے اس لیے لازم یہ ہے کہ ایک ایسا ذہن بھی موجود ہو جو اس (صداقت کے)

۱۔ گیلینہ، اقبال، ۱۹۳۷ء

۲۔ گیلینہ، اقبال، فارسی، ۱۹۳۷ء

۳۔ تیسرے اعلام، تاشی، لکھنے کے فناری مسائل، ۱۹۷۷ء

کے ہونے کا شعوری علم بھی رکھتا ہو۔ غرض یہ کہ صداقت مطلق کے فہم کے لیے کسی نہ کسی حدود اور دائروں میں مطلق ذہن کا ہونا بھی ضروری ہے جو تمام تر اظہار کی اصلاح کے لیے ہر وقت آزاد عمل رہتا ہو چنانچہ لفظی یا اخلاقی اسی حقیقت سے جس کا سبب شکایت ہوتی ہے وہ وجود خدا کا اثبات ہے۔ وہ خدا کہ جو ایک آفاقی فکر ایک ذہنی مطلق کے سرے پر قائم ہے۔ (۱)

رائس کہتا ہے کہ یہ حقیقت کہ یہ کائنات پادیا جس مواد کی ساخت پر دانستہ ہے وہ مواد "تصورات" ہیں درست ہے مگر اس سے مراد لینا درست نہیں کہ یہ دنیا یا کائنات اپنی اہمیت میں غیر عقلی چیز ہے۔ بلکہ اس سے صرف مراد یہ ہے کہ دنیا ایک آفاقی فکر آفاقی ذہن کی صورت ہے جو کسی فرد کے انفرادی شعور شخصی سے اور اسے ہمارے تاریخی طور پر پہنچتی ہی رہتی ہے۔ تجربہ ہمیں دنیا کے حقائق سے مطلع کرتا رہتا ہے۔ ہم یقین کے ساتھ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ دنیا اہمیت و تھقل علم و دنیا کی حامل اور دنیاوی طور پر قابل اور ایک و تھقل ہے۔ یعنی اس کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی ایسا مسئلہ موجود ہی نہیں جس کا حل موجود نہ ہو بلکہ یہ بات اس لیے درست ہے کہ مسائل کے طوں کا معاملہ تو ایک ذہنی مطلق کے علم میں ہوا کرتا ہے۔ ایک ایسا ذہنی مطلق جو ایک ذات مابلی ایک لامتناہی ذات ہے اور جو ہمارے شعور سے اور اسے ایک ذات مقول ہے۔ تاہم یہ ذات مقول مادہ اور ہونے کے باوجود ہم سب کو اپنے اندر شامل کیے ہوئے ہے۔ یہ ذات مابلی اپنی اہمیت میں شخصیت کے تمام ہیں اور افراد کے مقابلے میں کہیں زیادہ عقل و شعور رکھتی ہے۔ شعور نام ہے ایک ایسے علم کا جو آپ اپنی ذات کا قیود رکھتا ہے۔ یہ اظہار دیگر یہ ایک ایسا علم ہے جو خود اپنے آپ کا کھنکھن کر رہا ہے۔ محدود مسائل اس ذات مابلی کی اہمیت بھرت کی روشنی میں حل ہوتے ہیں ایک فکر کی ہر ایک فکر اسی ذات مابلی کی تجسیم ہے۔ اسی ذات مابلی کو عقل انوری بھی کہا جاتا ہے۔ یہ مثبت اشخاص کے ہم ایک بذاتہ انسانی تکمیل دیتے ہیں۔ یہ بذاتہ انسانی دراصل تاریخی توسیع پذیر ذات برتر ہے یا اسی کو ہم خدا یا خدا کا پندہ و مہذب عقلی بھی کہہ سکتے ہیں۔ (۲)

اقبال اور پروید فیصلہ رائس تصور حقیقت مطلق کے حوالے سے رجعت سے امور میں خاصے حلقہ دکھائی دیتے ہیں۔ دونوں حقیقت مطلق کا تصور ایک "اتنے مطلق" کے طور پر کرتے ہیں جس سے تاریخی خودیوں کا صدور ہوتا ہے لیکن جب رائس یہ کہتا ہے کہ:

"The Absolute is a whole that is an individual system of ethically free individuals." (3)

تو اقبال اس سے اتفاق نہیں کرتے کیونکہ یہ تصور اسلام کے تصور الہیہ الہی سے مختلف ہے۔ اقبال، ذات مابلی تعالیٰ

۱۔ فیصلہ اسلام کا معنی، فلسفے کے بنیادی مسائل میں، ص ۷۷

۲۔ ج ۳

کو تمام تنہائی طور پر اس کا صدور و مآخذ مگر تمام خود پر اس سے بار بار کہنا ہے "کمال" (۱) سمجھتے ہیں نہ کہ حقیقی طور پر اس پر مشکل ایک نظام جیسا کہ اس نے سمجھا ہے۔ (۲)

رہنمائی کو لکھ کر کہا جاتا ہے کہ اس سے ہوسم کرنا ہے۔ یہاں پھر اقبال، رہنمائی سے حقیقہ دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال بھی ذاتہ ہادی تعالیٰ کی قدرت کو کمال اور حقیقت سمجھتی سمجھات (۳) کا بار بار ذکر کرتے ہیں۔ کائنات کی مسلسل تخلیق کو اس کا "آزاد تخلیقی بار بار" (۴) کہتے ہیں۔ وہ ذاتہ ہادی تعالیٰ کو "حیات ہائے ہم" (۵) کہتے ہیں اور حیات کی تعریف یوں کرتے ہیں:

"زندگی کو محض احوال قبول یا تسلیم ہے۔" (۶)

رہنمائی انفرادیت کے لیے "مطلقہ" یا "ارادہ" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے اور اس طرح مطلق ہی کو منظور کا "کمال" سمجھتا ہے۔ وہ مطلق کو

"The only perfect individual" (7)

اور

"The individual of individuals" (8)

کہتا ہے۔ اقبال بھی حقیقت مطلق کو "کمال" اور "خود ہی مطلق" قرار دیتے ہیں۔ (۹)

رہنمائی کے نزدیک حقیقت مطلق، ایک مادی ذات ہے جو لافانی ہے، معقول اور ہمارے شعور سے بار بار ہے، تاہم یہ ذات معقول بار بار ہونے کے باوجود حقیقی ذاتوں کو اپنے اندر شامل کیے ہوئے ہے۔ لہذا وہ کہتا ہے:

"All reality must be present to the unity of the infinite thought." (10)

اور جب اقبال یہ کہتے ہیں:

"مقدرت الہیہ کا اور ہر فرد اور الہی ذاتی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خدا ایک ذات ہے۔ تمام ذاتیں اس کے انعکاس کے درجہ پر

۱۔ دیکھیے مقالہ خدا باپ و دم میں "خود ہی" کی بحث صفحہ ۳۳۰-۳۳۱

۲۔ رہنمائی کے اس تصور کی تفصیل کے لیے دیکھیے اس کی تفسیر کا کتاب

۳۔ دیکھیے مقالہ خدا باپ و دم میں "مستند ہادی تعالیٰ" کے بارے میں صفحہ ۳۳۱-۳۳۲

۴۔ ایضاً

۵۔ تجویز لکھی ہے سلام، ص ۹۸

۶۔ ایضاً، ص ۹۹

7 Royce J., op cit, vol I, P.339.

8. Ibid.

۹۔ دیکھیے مقالہ خدا باپ و دم میں "خود ہی" کے بارے میں صفحہ ۳۳۱-۳۳۲

10 Royce J., On Selfhood and Godhood, New York, Macmillan. Co, 1908, P.433.

ہے۔ اسی کے سارے سرگرم میں ذاتیت کا سرحدیں بکھڑا ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تحلیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے عقل کو انسان کی شریک سے بھی الگ قرار دیا ہے۔ حیات الہیہ کے وہابی بہت شہساز ہیں اسی صورت میں عقل اور حرکت کرتی ہے۔ (۱)

اقوال اور ان میں یک گونہ مسائل دکھائی دیتی ہے۔ اسی مماثلت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد عرف کہتے ہیں:

"He holds like Iqbal that the finite selves aspire for individuality, but they never approach it so long as they remain isolated. They move towards it as their purposes become wider and more inclusive, and they realize their unity with other selves, with nature, and with God " (2)

رأس کے نزدیک یہ دنیا مختلف تعبیرات کا ایک سلسلہ ہے لہذا وہ کہتا ہے:

"Every act of interpretation aims at introducing unity into life, by mediating between mutually contesting or estranged ideas, minds and purposes" (3)

اقوال کے نزدیک بھی زمان و مکان اور مادہ خدا کی آزادانہ خالق قرار دیتی ہے حقیقت لہری محض تعبیریں ہیں۔ (۴)

مسئلہ خیر و شر کے ضمن میں بھی رأس اور اقبال حقیقت دکھائی دیتے ہیں۔ رأس دنیا کو مجموعی طور پر خیر محض تصور کرتا ہے۔ اس کے نزدیک دنیا میں شر کا وجود خیر محض کے خلاف کوئی ثبوت نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس طرح لفظی حق صداقت محض پر دلالت کرتی ہے وہی طرح شر بھی خیر محض کے اثبات پر دلالت کرتا ہے۔ (۵) اقبال کے نزدیک بھی نیکی اور بدی اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر یہ دونوں اسی اعتبار سے نیکی کی ذیل میں آتی ہیں۔ الگ تھلک حقیقت کا کوئی بھی وجود نہیں ہوتا۔ (۶)

علم انہی سے حقیقت، یہ دیکھ کر رأس کا تصور یہ ہے کہ ازل سے ایک کے تمام حالات و واقعات ذات باری تعالیٰ کے

۱۔ تہجد و گریہ اسلام میں ۹۸

2. Mohammad Maruf, Dr. op cit, P-23.

3. Royce J., The Problem of Christianity, Vol II, New York, Allen & Unwin, 1913, P 286

۴۔ تہجد و گریہ اسلام میں ۸۶

5. Royce J., The Religious Aspect of Philosophy, Boston, 1885, P-213.

۶۔ تہجد و گریہ اسلام میں ۱۰۶

نور الحقیہ حارذ ذیاب دوم میں "تہجد و گریہ" کے باب صفحہ ۲۹۳ تا ۲۹۵

اور اک میں سو جڑ ہیں۔ (۱) یعنی اللہ تعالیٰ کا حکم کلی اور اک کا وہ واحد ناقابل تجزیہ عمل ہے جو ایک الہی آن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص نظام کی حیثیت سے آگاہ رکھتا ہے۔ (۲) اقبال ہر اکس کے اس تصور سے کلی طور پر اتفاق نہیں رکھتے کیونکہ اس سے ایک مکمل نئے خدا، محمد، حسین، مسیح، دانی کا ناسخ کا تصور ابھرتا ہے جس میں حسین واقعات کا حکم ناقابل تبدیل ہے اور جس نے فکر برائی کی طرف خدا کی حقیقی وحدانیت کی سمت کو ایسا کے لیے حسین کر دیا ہے۔ (۳)

جبکہ اقبال کے نزدیک:

”علم انہی کی تعظیم لازمی طور پر ایک دوسرے کوئی عمل کی حیثیت سے ہوتی جا رہے جس سے اپنے طور پر سو جڑ بکھرانے والی اشیاء، سماجی طور پر وابستہ ہیں۔ ماضیہ خدا کے علم کو ایک منکسر کرنے والا آئینہ تصور کرنے سے ہم مستقل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے سے سو جڑوں کو محفوظ رکھتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم ایسا خدا کی آزادی کی قیمت پر ہی کر جائیں گے۔ خدا کی حیات حقیقی کے سماجی عمل میں مستقل لازمی طور پر پہلے سے سو جڑ رہتا ہے۔ مگر اس کی سو جڑوں کی ایک حقیقی طور پر لگے جڑ سے اور حسین نظام واقعات کی بجائے ایک کھلا مکان کے طور پر ہوتی ہے۔“ (۴)



باب چہارم

اقبال اور مسلم فلاسفہ و متصوفین

مولانا جلال الدین رومی:

مشرق و مغرب کے تمام مذاہب و تصوف میں سے اقبال کے قلب و ذہن پر جس شخصیت کا سب سے زیادہ اثر پڑا ہے وہ مولانا روم ہیں۔ اقبال، رومی کو اپنا ہی و مرشد تسلیم کرتے ہیں اور انہیں ”مرشد روم“ (۱) ”حق مرشد“ (۲) ”میر ج دانی“ (۳) ”مرشد رومی خیر“ (۴) ”میر نجم“ (۵) اور ”ہائے اسرار قدیم“ (۶) کے القابات سے یاد کرتے ہیں۔ مولانا روم کی مشنری تاحیات، اقبال کے نزدیک مطالعہ رومی، وہ اس سے فیض اور برائی حاصل کرتے رہے اور اس نے ان کے فکری ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا۔ اس مشنری کے بارے میں اقبال کا عقیدہ یہ تھا:

دوئے خود نمود و حق مرشد

کو بخوبی پہلوی قرآن نوشت (۷)

ایک وقت ایسا بھی آیا جب اقبال نے بتاتے ہیں کہ انھوں نے مطالعہ کتب ترک کر دیا ہے لیکن ماحولی بتاتے ہیں کہ ”میر گنجی پختا ہوں تو صرف قرآن و مشنری رومی“ (۸)

مشنری کے مطالعہ سے اقبال، مولانا روم کی اسلام قرآن اور رسول پاک ﷺ سے الہاد و بہت و حقیقت، دانش نورانی، دانش ربانی، عشق و وجدان اور روحانی عظمت کے حاکم ہوئے اور انہیں اپنا ہی و مرشد چاہا۔ اقبال نے اپنے ہی و مرشد سے جو فیض حاصل کیا اس کا اعتراف خود اقبال کے اس شعر سے لگایا جاسکتا ہے۔

وہ رومی خاک را اکبر کہد

از طبام جلوہ پا خیر کہد (۹)

۱۔ کیا ہے اقبال فارسی میں ۳۳

۲۔ ایضاً ۹

۳۔ ایضاً ۱۷۷

۴۔ ایضاً ۱۰۰۳

۵۔ ایضاً ۹۷

۶۔ ایضاً

۷۔ گنجینہ اقبال فارسی میں ۹

۸۔ اقبال نامہ حضرت مولانا ۲۷

۹۔ کیا ہے اقبال فارسی میں ۹

اقبال نے اپنے اُردو اور فارسی کلام میں متعدد مقامات پر مولانا روم کی تعلیمات کو اُچا گر کرنے کے ساتھ ساتھ ان سے نکل پانے کا تذکرہ کیا ہے اور انھیں خراجِ حُسن و حقیقت پیش کیا ہے۔ (اِسے ایسی فہم کا اثر ہے کہ چر دہلی اور مرید ہندی کے انکار میں یک گونہ ممانعت پائی جاتی ہے۔ بقول خلیفہ مہدائیم:

”ماربہ دہلی اور عاصا اقبال میں بہت مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں اہلِ در ہے کے شاعر ہیں۔ دونوں اسلامی عقائد میں سرخاں کی شاعری سمجھتے ہیں۔ دونوں سقراط کے سمندر کے چرواہے کے پادجو اور جدانہ کو سقراط سے سرخاں سمجھتے ہیں۔ دونوں طوطی کی آواز کی بجائے خودی کی تعریف چاہتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک حقیقی خودی اور حقیقی ہے خودی میں کوئی تضاد نہیں بلکہ ایک کے بغیر دوسری مکمل اور بے نتیجہ ہے۔ دونوں کا انگلی ٹھکر کے حقیقی عام مسلحہ شخص سے الگ ہے۔ دونوں کا خیال ہے کہ تقدیر میں جوئی خودی پر اعمالِ افراد پہلے ہی سے خدا کی طرف سے ممکن اور ضروری ہے بلکہ تقدیر ہی حیات کا نام ہے۔ دونوں ارتقا کی نظر ہیں۔ نہ صرف انسان بلکہ تمام موجودات اور اُسے اہلِ منازل کی طرف مراجع کر رہے ہیں۔ انسان کے مردوخ کی کوئی حد نہیں۔ قوتِ آزاد اور جد و جد صراحت سے اُن کی آواز کا خاص انسان پر صرف مختلف ہو سکتی ہیں بلکہ حقیقی ہو سکتی ہیں۔ دونوں قرآنِ کریم کے آدم کا نورِ انسان کی مراجع کا ایک نصبِ اصلی سمجھتے ہیں۔ دونوں جد و جد کو زندگی اور حقیقی کو موت سمجھتے ہیں۔ دونوں کے اہلِ جہاں مشروط ہے اہلِ جہاں۔ دونوں اپنے سے پیشتر پیدا کر دیا ہے۔ اس کا عقائد ہیں اور تضادِ حاکم کا ایک بلکہ تضادِ حاکم فکر کی راج ہے اور چاہتے ہیں۔ اسی اور عقلی ممانعت کی وجہ سے اقبال اپنے آپ کو ماربہ دہلی کا مرید سمجھتے ہیں۔“

(۲)

اس تمام تر ممانعت سے قطع نظر، موضوعِ ذریعہ تحقیق کے دائرہ میں رچے ہوئے، یہاں اس امر کا جائزہ پیش کیا جاتا کہ مولانا روم اور عاصا اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق میں کتنی مماثلت پائی جاتی ہے۔

اقبال اور مغربی مفکرین کے تقابلی مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے (۳) کہ اقبال، حقیقتِ مطلق کے حوالے سے، معروف مغربی مفکرین کے اُن نظریات سے اتفاق کرتے ہیں جو انھیں اسلامی تعلیمات کے مطابق و کمال دیتے ہیں۔ ایک لگاتار، خطیہ، دمج و دارو، ولیم جیمز، پروفسر داس اور برکس وغیرہ سے اگر اقبال بعض نکات میں اتفاق کرتے ہیں تو اس کا سبب ان کی اسلامی تعلیمات ہیں اور جب اقبال انہی نکات کو ایک عظیم اسلامی مفکر مولانا روم کے ہاں بھی موجود پاتے ہیں تو وہ اُسے اپنا حُر مرشد جان لیتے ہیں۔ معروف اقبال شناس عبدالحامد عسکری نے اسی جانب اشارہ کیا ہے:

و تفصیل کے لیے دیکھیے

مہدائیم، خلیفہ ”دہلی اور اقبال“، ”دہلی اور اقبال کا تصورِ عشق“، ”دہلی بخشنے اور اقبال“، مطبوعہ انجمنِ خلیفہ مہدائیم، ۱۳۵۵ھ۔ ۱۳۵۸ھ۔

پروفیسر احمد اقبال اور دہلی، مطبوعہ اقبال شناسی کے ذریعہ، ۱۳۵۵ھ۔ ۱۳۵۸ھ۔

میں ملتا، ملک، داکٹر، ”اقبال اور دہلی“، مطبوعہ اقبال اور مغربی مفکرین، ۱۳۵۸ھ۔ ۱۳۶۰ھ۔

۲۔ مہدائیم خلیفہ، اقبالیات، خلیفہ مہدائیم، عربی، شام، صحنہ ذاتی، ۱۳۶۰ھ۔ ۱۳۶۵ھ۔

۳۔ دیکھیے مقالہ ”اقبال اور مغربی فلسفہ“۔ اقبال اور مغربی فلسفہ

" After accepting some of McTaggart's and Ward's ideas, and reading Nietzsche and Bergson, Iqbal discovered that the main ideas of all these Western thinkers were duly represented in Rumi. Rumi like McTaggart believed in personal immortality, and he also believed in James Ward's spiritual pluralism. Furthermore Rumi like Nietzsche believed in evolution, in the freedom and possibilities of the self, in the Will-to-Power, in the value of super-egos, and in the destruction of the old for the construction of the new. And like Bergson he believed in movement as the essence of reality, and intuition as the source of knowledge. With this knowledge Iqbal turned more to Rumi for his spiritual sustenance. Across a gulf of seven centuries deep called unto deep in these two great men. The thoughts that seethed within the soul of Rumi stirred afresh in the bosom of Iqbal to lead the human race on its path of holiness and truth. To cement a relationship, already based on solid and firm foundations, there were several accessory factors: both Rumi and Iqbal shared superb poetic genius, their healthy mystic philosophy, intensely religious temper, and ardent devotion to the Prophet of Islam." (1)

حقیقہً مطلق کے حلق اقبال نے جو یکو منتری مقررین سے اندک کیا اسے قرآن کی کسوٹی پر پرکھ کر قبول کیا اور دین
 دنیا تک پہنچے وہ اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ انھیں روی کے انکار میں جلوہ گن دکھائی دیے تو وہ اس "پور حق مرثیہ"
 کے مرید ہو گئے۔ عبدالواحد مطلق لکھتے ہیں:

"In Rumi, Iqbal found Kant's Practical Reason, Fichte's Ethical Monism, Schleiermacher's Religious point of view, Schopenhauer's urge for existence, Nietzsche's Will-to-Power, Bergson's Intuition and William James's Pure Experience. In fact in Rumi, Iqbal found all that he had learnt to admire in various Western thinkers as well as all he had learnt from the Quran, and so he naturally turned to him as the Master. In Rumi, Iqbal discovered all that humanity, torn by strifes and troubled by serious problems, needed to buoy up its courage in the world today. It is a fact that Rumi's message of Love and

Creative Evolution brought cheer and hope to a distracted humanity seven hundred years ago, and according to Iqbal it is capable of achieving the same today. And it was for this reason that Iqbal chose him as a guide". (1)

مولانا مردم کے نزدیک تمام تر زندگی ذات، باری تعالیٰ کی ذات سے سرزد ہوئی ہے اور اس زندگی کا میلان ذات باری تعالیٰ ہی کی طرف رجعت ہے، کیونکہ جو کامل اصولی ہی یہ ہے کہ شے اپنے اصل کی طرف لوٹی ہے۔ حقیقت مطلق ہر شے کی اصل ہے، لہذا ہر شے اس کی طرف رجعت کے لیے لوپ کی طرف اٹھ رہی ہے۔ ہر جو اپنے اندر چھپے ہوئے ممکنات، مسئلوں اور قوتوں کو بروئے کار لانے اور انھیں ظاہر کرنے کے لیے مضطرب ہے۔ وہ اپنی اصل یعنی ذات باری تک پہنچنے کے لیے برقرار ہے۔ "مشکوٰۃ معنوی" کے متعدد جلدی اشعار مولانا مردم کے انہی تصورات کے قیاس ہیں۔

خلق را چوں آبِ ماں صاف و زلال

دردِ تاہاں سفاقتِ ذوالجلال (۲)

☆☆☆

بہر دیہِ روشنائیِ بزدانی فرد

شش بہت را غلو آفات کرد

تا بہر حیوان و نای کافر

از ریاضی صبیہ رفتی چہر

بہر آن فرمود ہا آن سپ اور

جیت و نیتیم ہم دہر (۳)

☆☆☆

اصل چہر دیہِ چوں اکمل ہر

دو گئی چہر چہ مرد احوال ہر (۴)

☆☆☆

1. Abdul Wahid, Syed, Studies in Iqbal, P. 128.

۲۔ دیہی بزدلی، مولانا مشکوٰۃ معنوی، طبعان، نکلان، تہران، ۱۳۶۱ھ، ج ۱، صفحہ ۳۹۹

۳۔ دیہی بزدلی، مولانا مشکوٰۃ معنوی، ج ۱، صفحہ ۳۹۹

۴۔ دیہی بزدلی، مولانا مشکوٰۃ معنوی، ج ۱، صفحہ ۳۹۹

مکلی اللہ گفت آن سیدو
 یادیوں فی الموائج هم لیدی
 گفت اہا فی حوائج الیک

دائرجہا دہدہا حا لیدی (۱)

☆☆☆

صورت از بے صورتی آمد بردن

باز شد کا الہ راجعون (۲)

☆☆☆

تقلی ظاہر بھر تقلی قایت است

داں برائے قایم دیگر ہر است (۳)

حقیقت کہ پالینے کی خاطر بلندی کی طرف دھڑ دھڑ کے اسی طرے سولا تا دم نے اچا نکریا رکھا۔ حاصل کیا ہے۔ خدا کو
 پالینے کے اس ارتقا کی طرف دھڑ دھڑ کا اپنی عقلی مٹا کر ہی کا سہا بی حاصل ہو سکتی ہے:

ماچہ باشد در قصہ اثبات کلی

من نہ اثباتم، ہم بے ذات و کلی

من کے روتا کے دریا فتم

پس کے روتا کے دریا فتم (۴)

سولا کے نزدیک اپنی دولت کو زیادہ سمجھتا ہوتا ہونے کے برابر ہے۔ غم کی دلدلی میں کے نیل میں خدا کو پانے کی دلدلی

چوں بہ طرے خود بلوئی مرتدی

چوں بہ غامہ آمدی ہم باخودی

راہ قاتی مکتو راہ دیگر است

راگہ ہشیاری گناہ دیگر است (۵)

۱۔ اپنا دفتر ۳۳ ص ۲۲۲-۲۲۵

۲۔ اپنا دفتر ۳ ص ۲۵

۳۔ اپنا دفتر ۳ ص ۲۶۲

۴۔ مکتبی مکتوی دفتر ۵ ص ۱۷۲

۵۔ اپنا دفتر ۳ ص ۲۱۵

اس طرح، بادی انھیں میں روئی، حق کے قائل دکھائی دیتے ہیں اور اسی قسم کے خیالات کی اصل حقیقت نہ سمجھنے کے باعث بعض اصحاب نے مولانا دردم کو وحدۃ الوجود (غیر اسلامی) + ناولا طربی + ویدانتی + حلول + اتحاد کا قائل قرار دیا ہے۔

(۱) اور اقبال پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ وحدۃ الوجود کی کائنات کے باوجود انھوں نے مولانا دردم کو اپنا ہی دمر شدہ کیوں جانایا: "خاتم حیرت ہے کہ اقبال نے تمام وجود کو صوفیہ حکماء کی مختلف کائنات کی جگہں مولانا جہاں اللہ تعالیٰ نے دی کہ وحدۃ وجود کے تصور اور دائرہ زبان کچھ جانتے ہیں نہ صرف مستحکم قرار دیا لیکن ان کو اپنا ہی دمر شدہ بھی تسلیم کر لیا۔ اور غور و معرکہ ہندی کے نام سے اس کے سامنے ڈالنے لگے۔" (۲)

اسی طرح سید محمد شریف لکھتے ہیں:

اقبال ماہرہ اعلیٰ تعلیمات میں تو اعلیٰ و دینی کے لئے اسلام کو فروغ دے گی وہ ہے اور مسلمانوں کو اچھا دل کی ایک تعلیم
 انسان کو قوم بنانے کے لئے اعلیٰ تعلیم دے گی۔ انھوں نے دینی کو اپنی ہی دھرم شہ فرار دے لیا اور انسان کی خشکی کے تمام حصوں کو
 نظر انداز کر دیا کہ یہ وہ R.M. دینی تعمیر کی گئی ہے۔" (۳)

در اصل ایسے تمام خطابات اسلامی وحدۃ الوجود اور اسلامی اصولیات کے کبار کے تصورات کو نہ سمجھ سکتے اور اسی غیر اسلامی وحدۃ الوجود اور روحانی نظریے کا یہ خطا غلط کر رہے کا نتیجہ ہیں۔ اسلامی اصولیات کے ہاں تا سے مراد در حقیقت اپنے نفس کو بار بار اور خواہشات نفسانی پر قابو پانا ہے۔ اس سے مراد اپنی رضا کو اپنی رضا کے تابع کرنا ہے۔ اسلامی تصوف میں فنا سے مراد اللہ کے لیے خواہشات نفسانی اور نفسی انداز سے فاصلہ کرنا ہے اور یہی مقام فی اللہ ہے۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ فرماتے ہیں:

”جب بندہ حقانی خواہشات، نفس و دلوں اور دنیا و آخرت کی تمام لذائذ سے فاصلہ ہو جاتا ہے اور اللہ چاہے کہ وہ دنیاوی کے ساتھ نہ لگے، اس کا ہر ہر ہوائی تیر و دو باطل حقانی تک پہنچ جاتا ہے اور اللہ چاہے کہ وہ دنیاوی اس کی محبت لوگوں کے ہاں میں ڈال دے تا کہ اس کو قبول دے تا کہ اس کے دل سے حقانی کی محبت نکال کر اسے نکال دے تا کہ اس کو اللہ چاہے اور اللہ چاہے فقر و غنا کو پس، اور تمنا“ (۳)

مولانا جان فی فنا کے باب میں لکھتے ہیں:

مفسرین کہہ رہے ہیں کہ کسی چیز کا رنگ نہ ہوتا۔ مصلحت کے احکام سے لگن ہوتا اور فقیروں نے کہتے ہیں کہ اگرچہ رنگ ہوتا ہے مصلحت کے احکام سے لگن ہوتا ہے۔

۱۔ اعلیٰ محاسن جہانگیری، التّوکل کاظم کلام میں ص ۷۹-۸۰ ازاد قریب حصہ میں، جہاں اسے تائید کی تکفیل، مستطور علاقہ فریب میں ۶۲-۶۱

www.elsevier.com/locate/jmb

۳۔ اگر شریف ہو تو شریف کے لئے

Figure 1. The study area.

© 2005 Blackwell Publishing Ltd, *Journal of Internal Medicine* 258: 105–112

شہد تراب الحق رقمطراز ہیں:

”وہ بتا اہل سنک میں ابن کوکوں کے لیے مخصوص ہے جو کئی اٹھ دو گئے اور انھوں نے جھانک کر حاصل کر لیا۔ تو وہی لائی لی اللہ ذاتی ہاتھ ہوتا ہے جو کونکے سے سنی ہیں، سیرال اللہ کی اچھا اور چائے سنی سیرنی اللہ کی اچھا، کیونکہ سیرال اللہ اس وقت جاری ہوئی ہے وہب ساک، اپنے دوہر کے سحر کو کھائی کے قدموں سے ایک دم بڑھ کرے اور سیرنی اللہ اسی کامل ہوئی ہے وہب اللہ تعالیٰ نے کونکے کے بعد کام نکال کر لی، ہاپنی آلا کٹوں سے پاک کر دے۔“ (۱)

اس طرح، اسلامی تصور میں کتا سے مراد حاصل، اللہ کی رضا کے لیے بنیادی آلائشوں سے قطع تعلق کر لینا، اللہ کی سستی کے سامنے اپنی سستی کو بچ بچھنا اور اپنے ارادے کو کھٹ کے ارادے میں ختم کر دینا ہے۔ مولانا روم کی بھی کتا سے بیعت یہی مراد ہے:

مست فکیم خدا افراشتن

خوشن را خود و خاکی راشتن (۲)

چوں توئی بنوز از تو

سوتن باغ ترا در پیر صفت (۳)

آئینہ سستی نہ باشد بختی

بختی گویں گر اللہ بختی (۴)

کے خود چوں نیست و نہ خود نواز

آن محال و معجب طب آشکار

خود را بدنی سہا بے

گر باشد کے لہجے کیا (۵)

گر ہم و حرف خواہی بگزار

پاک سنہ خود را از خودیں بکری (۶)

مولانا روم کا میں بھائے کے کنگ ہے۔ ان کے نظریہ کئی وضاحت کرتے اور علیحدہ مباحثہ کیجئے ہیں۔

”اس میں ۵ کا بکلی اعجاز ہے۔ فرد کی انفرادیت اور بیت کی مشیت کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی وحدت

۱۔ از باب الحق تصوف طریقت، ص ۴۴

۲۔ عشق حسنی دفتر ۵، ص ۱۱۴

۳۔ بیجا دفتر ۳، ص ۴۲

۴۔ بیجا دفتر ۱، ص ۱۴

۵۔ بیجا دفتر ۳، ص ۱۳۶

۶۔ بیجا دفتر ۱، ص ۴۸

طبیعت کے حصول کے دو طریقے ہیں، ایک طریقہ فطری ہے اور دوسرا افعال۔ فعلی طریقہ یہ ہے کہ انسان کمالِ ہود و جہد کرے، فطری ہوا وہی کہ طبعاً سمجھ کر دے اور زندگی کے انہی اغراض اور اپنی اقدار کو حسبِ اطمینان کا پتہ ہر فعل کا رخ ان کی طرف سوز دے جیسا کہ نبی کا حال ہوتا ہے کہ اس کا کھانا چٹا، دھنیا چٹتا، مرچا بیٹا، سب کدو کے لیے ہوتا ہے یا عام کاروبار سے ملے ہیں کہ کھدا ہی اس کا اور دھنا چٹا ہی چاہا ہے۔ دوسرا طریقہ افعال ہے کہ کوئی شخص یہ فیصلہ کرے کہ میں خدا کے لیے پراضی ہوں۔ افسوس! آقاؐ میں تمام عبادت و افعال کا خالق خدا ہی ہے۔ جو اس کی فکر پر ہے وہی میری مرضی ہے یہ خدا و تسلیم کا انداز ہے لیکن ہود و جہد سے حاصل کردہ وہی جو حقیقت کے مقابلے میں اس کا ہر دم کہ ہے۔ (۱)

مولانا روم، چنانچہ اللہ کی خاطر، لائقِ اللہ کے اسی فعلی طریقہ کے داعی ہیں، جس میں فرد اپنی خواہشات و ذک کر کے اللہ کی رضا پر راضی ہو جاتا ہے اور اپنے وجود کو کمرِ اموش کر کے چہار سوا طہی کے دو جہد کا مشاہدہ کرنے لگتا ہے۔

بک میں آ کر ادھر ادھر دیکھا
تو ہی آیا فکرِ ہدم دیکھا (۲)

اور بقولِ اقبال۔

مٹا دیا سرے ساقی نے عالمِ من و تو

چا کے مجھ کو سے لا لائے انا کو (۳)

قاسم دہلوی اسلامی صوفی کی طرح مولانا روم کی مراد کو کھترے لہا لیاں، جن میں بندے کا وجود بھی شامل ہے، مٹا کر وحدت کا اثبات کرتا ہے اور اللہ کے رنگ میں رنگے جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جس کی تکلیف جان کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ

غالب و کارِ آفرین کارِ کشا، کارِ ساز (۴)

یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے اور رومی، اقبال (۵) اور اسلامی صوفیہ کہا راہی وحدۃ الوجود کے داعی ہیں۔ جس کا حصول، اتحاد، انوارِ طاقوتیت اور پراپیٹیت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ طیلیدِ مہدائیم اس امر کی وضاحت یوں کرتے ہیں۔

”اس میں کوئی شک ہے کہ مخلوق خدا خالق اللہ یعنی اللہ کے اعلیٰ اپنے اندر اپنے کرنے کی کوشش کر اور سب حمد و ثناء

ارجمند الخیر، خلیفہ مسیح، ربی، ص ۲۵۵

۲۔ دہلوی، انوارِ طاقوتیت، ص ۱۵۵ اور دہلوی، انوارِ طاقوتیت، ص ۱۵۵

۳۔ گیلانی، اقبال، اردو، ص ۳۵۲

۴۔ ایضاً، ص ۳۵۲

۵۔ دیکھیے طاق، باب ۱، ص ۱۵۵ اور ”وحدۃ الوجود“ کے مباحثہ ص ۱۵۵

”فکا کا استغراق کی حالت میں کسی کئی ہادی کے فضل کو خدا کا فضل سمجھتا ہے اور کہتی ہیں ہادی اور فکا کے حلقے ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے دھوکا دیتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو خدا سمجھتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ کائنات کے بدترین نظام پر پہنچنے کے بعد بھی کسی بدکردار کے مانند نہیں لے سکتا۔ ہادی اور فکا ایسے کئی افراد ہیں جن کے اندام حق میں الفاظ کے ساتھ کوئی معنی یا حاسہ نہیں۔“ (۲)

مولانا درود اور اقبال اسی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ وہ حقیقی وجود صرف اور صرف ذات باری تعالیٰ کو تسلیم کرتے ہیں۔ اگرچہ افسانہ کا وجود بھی حقیقت ہے مگر وہ اپنی حقیقت کے لیے حقیقت مطلق کا حجاج ہے۔ کیونکہ ذات باری خود ہی مطلق ہے۔ انسان محدود خودی ہے۔ تمام محدود خودیوں کا محدود و محدودی مطلق ہی سے ہوا ہے۔ لہذا درودی اور اقبال دونوں نہ کھڑت میں وحدت کا راہ لکھتی پاتے ہیں اور وجود حقیقی کے متعلقے میں کھڑتے کو اعتبار ہی گرا دیتے ہیں۔ مولانا درود کہتے ہیں:

گر چراغوں نے ایک لمحہ کی ہٹلی ہے

7. **نکات عدد انگلیسی**

فرمانیہ تعلیمات کے ذریعہ

کے لیے، ان کی فہم و فہمیت

پیشہ اور تعلیم کے شعبوں میں

کے اہل و عیال پر رحم

اصلی چھ روزہ چل چل اکیں

وہ اسی وقت کے سربراہ تھے

چونکہ ہفت اصول ہم اے شمس
لازم آئے شرکانہ دم زدن
اسی دوئی اوصاف دیدہ احوال است
ورنہ ازل آفر، آخر ازل است
کل هستی یا غدا اللہ باطل
لن فضل اللہ یعم باطل (۱)

اسی طرح اقبال کہتے ہیں:

زہنی و آفاقی اعتباری است	زمانی ہم مکاشف اعتباری است
روحلم نکلے معراج دریاب	کمال نازدگی و آماج دریاب
کہ مطلق نیست جز نورالسنو است	مگر مطلق دریں دیو مکافات
نمہ دیکہ کہ عالم نکران است	حقیقت لادوال دلا مکان است
در دلش پست بالا کم فزوں نیست	کرانہ اور دون است و بعداں نیست
دلے ہر دہا اور وسعت پذیر است (۲)	در دلش خالی از بالا دایر است

مولانا دم کہتے ہیں کہ اگر لافٹائی کثرت بھی ہو تو اس کے اندر جو حقیقی ایک ہی ہے۔ عسومات اور زمان و مکان کے عالم میں حیالات خودداد و کثرت کی طرف جاتے ہیں لیکن اس قسم کا ادراک ایسا ہی ہے جیسے کہ بچے کھینچنے کی پتلی، جس کو ایک چیز دیکھ کر آتی ہے۔ انسان کی اس چشم احوال نے اس کو شرک بخود پایا ہے۔ اگر بصیرت کامل ہو تو اس کو الال و آخر ایک دیو دکھائی دیں۔ (۳)

اسی طرح اقبال کہتے ہیں۔

حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو
لو طوفید کا لچے اگر دوسے کا دل چھو (۴)

حرفہ فرماتے ہیں۔

۱۔ غزلی مصنف، دفتر ۵، ص ۲۷۳

۲۔ گلیات اقبال، ص ۵۳۷

۳۔ مہدی اکرم، خلیفہ، مکتبہ ربی، ص ۱۱۸-۱۱۹

۴۔ گلیات اقبال، ص ۳۰۹

قرب نظر ہے سکون و ثبات

ترجما ہے ہر ذرۂ کائنات (۱)

اقبال اور روی جس اسلامی وحدۃ الوجود پر یقین رکھتے ہیں اس کے تحت وہ اسے ہماری تعالیٰ کو کائنات میں جاری و ساری تسلیم کرتے ہیں مگر ساتھ ہی ساتھ وہ اس کی ماورائیت پر بھی یقین رکھتے ہیں۔ (۲) یا گ بات ہے کہ اپنے اپنے وطنی نکاحوں اور حالات کے تحت اقبال، حقیقہ منظر کی ماورائیت پر زور دیتے ہیں تو روی حقیقہ منظر کے کائنات میں جاری و ساری ہونے پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ مگر بنیادی اصولوں پر دونوں متفق ہیں۔

روی اور اقبال کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور متناهی طور پر اس اپنی معنی کو اس میں پاتی ہیں مگر ساتھ ہی وہ حقیقہ منظر کو ایک شخص مانتے ہیں (۳) جو تعالیٰ، محدوداتی اور ابدیت بھی صفات (۴) سے ملوے اس طرح اور عربیہ دونوں کا وحدۃ الوجود و اسلامی وحدۃ الوجود قرار پاتا ہے جو قرآن سے مستفہم ہے۔ سید محمد امداد نے درست لکھا ہے کہ:

"The conception of God in both Rumi and Iqbal is essentially based on the Quran, and the Quranic view is essentially theistic and personalistic. According to the Quran God is transcendent as well as immanent. Ultimate Reality must be conceived as transcendent, and yet there can be nothing as wholly other to Him. According to the Quran the Ultimate Reality is a personality. There is the possibility of coming in close contact with the Ultimate Reality and this is actually achieved in prayers. The personality of the Ultimate Reality involves Creativeness, Omniscience, Omnipotence, and Eternity. Both Iqbal's and Rumi's thought have room for these. The Ultimate Reality is transcendent, but not transcendent as conceived by the anthropomorphic theists. He is immanent for He comprehends and encompasses the whole universe. But He is not immanent in the sense of the pantheists. He is personal and is both transcendent and immanent. According

۱۔ کیا ہے اقبال اور روی ص ۴۵۴

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

۳۔ عبدالحمید ظیل، حکیم روی ص ۱۸۹-۱۹۰

۴۔ مختار بنیادی ص ۱۸۱ "وحدۃ الوجود" کی بحث ص ۱۹۵-۱۹۶

۵۔ دیکھیے مختار بنیادی ص ۱۸۱ "طوبی" کے باب ص ۱۹۶-۱۹۷

۶۔ دیکھیے مختار بنیادی ص ۱۸۱ "مستحق ہمارے تعالیٰ" کے باب ص ۱۹۸-۱۹۹

to the Quran the Ultimate Reality sees and hears and speaks and replies, and can come into the closest personal touch with His chosen ones, and in prayer all men come in contact with Him. Within this framework Muslim philosophers, theologians and mystics have expressed all possible views about the nature of God, from naive anthropomorphism down to the ineffable one of Plotinus. With emphasis on isolated verses of the Quran one could develop Pantheism, Anthropomorphism or any type of Theism, so long as the unity of God is not touched. It is to the credit of Rumi and Iqbal that they affected a synthesis of these views. With implicit faith in a personal God Rumi and Iqbal emphasised different aspects of God according to the needs of the times. While Iqbal lays great emphasis on the transcendent nature of God, Rumi occasionally lays more emphasis on His immanence. These considerations lead us to Sufistic Monism or Pantheism. (1)

پادشہر نفس بھی، جو عام طور پر اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود کے مابین فرق روا نہیں رکھتے، رومی کے وحدۃ الوجود کو طول اور اتھاوا قرار دیتے ہے کہ یہاں ہیں، لہذا لکھتے ہیں:

"Neither the theologian nor the poet is a pantheist. From Ghazali we get the sense and the doctrine, from Jalaluddin the sentiment, faith and experience of personal religion. I am aware that, as regards Jalaluddin this judgment may appear questionable to those who have read certain passages in the *Divan-i Shams-i Tabriz* where he describes his oneness with God in terms which look pantheistic at first sight, and which I myself understood in a pantheistic sense when I knew less about the history of Sufism than I do now." (2)

نفس کا یہ جان اُن لوگوں کے لیے کون ٹھہریا ہے جو اسلامی تصوف اور اسلامی وحدۃ الوجود کو کچھ بغیر، صرف مشرقین اور بعض تصوف کی پوری میں رومی اور اقبال کے وحدۃ الوجود کو طول، اتھاوا، ٹوٹا، ٹوٹیت، دیکھنا انت قرار دے کر فرقہ کا تختی بن دیتے ہیں۔

سلا نامہ و غیرہ شعر کے مابین سخن انتہا کرتے ہیں اور جو اسرارہم بغینہ رکھتے ہیں۔ وہ بڑی شخصیت سے اختیار کے

1. Abdul Wahid Syed, *Studies in Iqbal*, P. III

2. Nicholson, R.A., *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge University Press, 1923, P. 52.

جان اور جگرِ قلم کے مخالف ہیں ۔

لفظِ جرم عشقِ دلہے میرِ کرد
 دانگر عاشقِ نیست صبی جگرِ کرد
 ایسی معیتِ با حق است و جگرِ نیست
 ایسی تنہی نہ است، ایسی ابرِ نیست
 وہ بود ایسی جگر، جگرِ عامِ نیست
 جگرِ آں لقاؤںِ خودِ کارِ نیست
 جگرِ را ایٹھاں شامِ اے پیر

(۱) کہ خدا بکھاد شایں وہ دلِ پیر

☆☆☆

گر قضا چشتِ یہ مجھوں صفت
 ہم قضا و صفتِ گھیر و عاقبت
 گر قضا صد بارِ قصہ جہاں کہ
 ہم قضا جانت و دہد، وہاں کہ
 ایسی قضا صد بارِ گر راحت زند

(۲) یہ فراز چرغِ فراغتِ زند

اختیارے صفتِ مارا در جہاں
 من را نگرِ دلی شد میاں
 اختیارِ خود ہیں، جبری مٹو

(۳) وہ دہا کر دی، یہ آ، کجِ مرد

☆☆☆

اختیارے صفتِ مارا ناہید
 چوں وہ مطلب دید آید وہ مزید

۱۔ شری سہی پٹوا میں ۳

۲۔ بیٹا پٹوا میں ۵۵

۳۔ بیٹا پٹوا میں ۳۹

جملہ عالم شد مگر در اختیار
 امر و نہی این چار و آن مہار
 او بھی گوید کہ امر و نہی لگست
 اختیارے نیست دین جملہ خطاست
 جملہ قرآن امر و نہی است و امید
 امر کردن سبک موم را کہ دید
 خانے کو اختر و گروہیں کند
 امر و نہی چاہانہ چوں کند (۱)

☆☆☆

در تردد ہائے ایم و کفر دو کار
 این تردد کے بعد ہے اختیار
 این کلم یا آں کلم خود کے شود
 چوں دو دست و پاے او بست ہوا
 چنگ ہائے ایم تردد پر سرم
 کہ روم در بحر یا ہلا ہوم
 این تردد صحت کہ مومل روم
 یا بے سحر تا باطل روم
 پس تردد را بچاہے قدرتے
 دہشت آں شہد بعد پر سلیتے (۲)

رومی آزاد خیال اور ایمانی جبر کے مقابلے میں اختیار کا قائل ہے۔ تقدیر کا مفہوم رومی کے ہاں عام اسلامی مفکرین سے بالکل الگ ہے۔ وہ جہاد کو انسان کی تقدیر قرار دیتا ہے۔ انسان کی مہیت اور اس کے کمال کے ممکنات رومی کے فلسفے میں بڑی شد و د سے بیان ہوئے ہیں۔ خلیفہ مہدیؑ بتاتے ہیں کہ:

”سودا کے زمانے میں کڑھ سے فقیر اور غلغلیں میں جبر کا عقیدہ عام تھا اور اس کی وہ صورت مجروح اور اخلاقی کو سوتلے کر بچے والی ہے نظری طور پر عام لوگوں نے قبول کر لی تھی۔ سودا تانے دین کی بڑی خدمت کی کہ اس کے

خلاف پر زور دیا۔ چونکہ یہ جو قدر کی جو عیش عشی میں لگی ہیں، ان سے زیادہ اہل ایمان میں کی تحسین نے آج تک اس مسئلے کو حل نہیں کیا۔ مولانا کے نزدیک حور باقی خدا کی ذات اور اس کی حیثیت ہی ہے۔ وہی ہر آنکھ کا جاننے والا اور جاننے والا اور ہر فکر کا عقیدہ کرنے والا ہے۔ لیکن اہل ایمان انسان کی تقدیر کا ایک جزو الگ ہے۔ اپنے اختیار سے زندگی کو جو جد کے ساتھ بدلنے کی کوشش تقدیر انسانی ہے جو عقیدہ الٰہی ہے۔ یہ تھا کہ کچھ نہیں بلکہ خدا نے انہی کے مطابق ہے۔" (۱)

علامہ اقبال بھی مولانا کا روم کی طرح جبر کے خلاف اور تقدیر کے حامی ہیں۔ (۲) رومی اور اقبال اس ضمن میں بھی قرآن پاک سے روشنی حاصل کرتے ہیں۔ دونوں جبر کو رد کرتے ہیں اور اختیار کے شدت سے قائل ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ "پورے بڑی کے ساتھ اخلاقی زندگی میں اختیار کا قائل ان مسئلوں میں وحدت و خدا کا قائل نہیں ہو سکتا کہ برہنہ ہے کہ وحدت و خدا الٰہی اور وحدت واحد ہے۔" (۳)

مولانا کا روم خدا اور موجودات کا روشنی طرح طرح کی مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ درج ذیل سوچ و جواب و مافی کی مثال دیتے ہیں۔ کبھی وہ موجود اور اس کی کربوں اور سامنے کی کھینچا استعمال کرتے ہیں، کبھی وہ کہتے ہیں کہ عالم الوہیت عالم معنی ہے اور موجودات و مظاہر کا تعلق عالم معنی سے ایسا ہی ہے جیسا کہ عقلا اور معنی میں پایا جاتا ہے۔ الفاظ ظاہر ہوتے ہیں اور معنی نہیں، الفاظ متحد ہوتے ہیں اور معنی ایک۔ کبھی وہ وجود کو دو چیزوں سے اور خدا کو نہر سے تشبیہ دیتے ہیں۔ (۴) تو کبھی خدا کے لیے نہر اور انسان کے لیے پانی کے پالنے کی تشبیہ استعمال کرتے ہیں۔

جرے دیدی کوزہ اندر جرے رخ

آپ را از جرے باشد گرج

آپ کوزہ چوں در آب جو شود

نور گرد روے و چوں در شود

وہل او قانی شود رائق جا

روں کس لے کم شود لے بدلتا (۵)

مولانا کا روم کی ان مثالوں اور تشبیہات پر غور کیا جائے تو یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ یہ بندے اور انسان پاری تعالیٰ کے وجود میں یکانیت اور یک رنگی کے باوجود بھی بندے اور انسان پاری کا لفظ باقی رکھتی ہیں۔ اسلامی وحدۃ الوجود، جو

۱۔ محمد اعظم، طلیح، مکتبہ، رومی، ص ۲۲۰

۲۔ دیکھیے خاندان، باب ۱۰، ص ۱۰۰، "نور تقدیر" کے مباحثہ ص ۲۱۵-۲۱۶

۳۔ محمد اعظم، طلیح، مکتبہ، رومی، ص ۱۱۹

۴۔ شمس الدین، ص ۱۲۰، ص ۱۲۰

۵۔ اپنا، ص ۳۳، ص ۳۳

اسلامی توحید ہی کی قطعاً تائید و تصحیح ہے۔ کلمہ دا بھی بجا ہے۔

اسلامی توحید کے مطابق اس کا تک اور یک رنگی کے باوجود بھی بندے اور خدا کا فرق باقی رہتا ہے۔ طبع اکبر جو وجودی کردہ کے امام ہیں، وہ بھی وجود میں لائق مراد ب کرے جاسکتا ہے۔

الحرب رب دان حزول والحمد مجد دان ترقی
رب العلمین عزالوات وجود کے باوجود بھی رب ہی رہتا ہے اور عہد کمال ترقی پانے پر بھی عہد ہی رہتا ہے، یعنی عہد اور وجود کے وجود میں اختیار باقی رہتا ہے۔ اس کے حلقہ مرشدوں نے ایک طبع مثال پیش کی ہے:

رنگ آہن خو رنگ آتش است
دآتشے ی لالہ و آہن دشن است
چوں بہ سرفی گشت جہ زر کاہن
میں لٹا لٹار است آتش ہے کہاں
شد ز رنگ و طبع آتش عظم
گوید و من آہم من آہم
آہم من گر ذرا شک است و عن

آزموں کن دست را بر من بزن (۱)

یعنی آگ میں ڈالے ہوئے لوہے کا رنگ آگ کے رنگ میں مل جاتا ہے۔ ہے تو وہ لوہا لیکن آگ ہونے کا دعویٰ بلند کر سکتا ہے۔ جب خوب آتش آ شام ہو کر وہ خاص ہونے کی طرح دیکھنے لگتا ہے تو بے شک دکان میں آگ ہوں، میں آگ ہوں، پکارنے لگتا ہے۔ تبدیلی طبع سے اس کا رنگ بھی آگ کا سا ہو جاتا ہے اور اس میں جلانے کی صفت بھی آگ کی طرح پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے آپ کو سراپا آتش کچھ کر رکھ کرنے والے کو کہتا ہے کہ اگر تجھے بھی نہیں توڑنا ہاتھ لگا کر دیکھ لے۔

قلید عہد انجیم ہو کہ عہد دوم کی اس مثال کی توحیح یوں کرتے ہیں:

”مولانا کی یہ حدیث صریحہ میں ذاتی کی عقل سے بہرہ کوئی مثال اس حقیقت کو واضح نہیں کرتی کہ صفات اللہ کی زبان سے زیادہ بڑھائی انسان کا نصب العین ہے۔ بلکہ انسانی درجے کا انسان ہے اس کا ہی وہ ان صفات سے زیادہ مختلف ہے۔ لیکن لوہا آگ میں چکر بھی اپنے لوہے سے ملتا دھست ہو سکتا۔ افسوس کہ اس حدیث اور ان ہی ہم آہنگی کے وجود میں انسان کے وجود اور خدا کے وجود میں ذاتی تفاوت باقی رہتا ہے۔ وہ ذاتی وجودوں کی عقل و وحدت اس حالت میں بھی یہ انجیم ہو سکتی“۔ (۲)

اس کے سہمی ہوئے کہ خودی بھروسہ واسطہ واجب ثنائی سے قرب و اتصال حاصل کر سکتی ہے نہ کہ اتحاد و طول اور
علا سہ اقبال بھی اپنے یہ دوسرے کی طرح ہی عقیدے پر یقین رکھتے ہیں۔ (۱) اقبال تو اس شدت سے اس عقیدے کے
قائل ہیں کہ وہ واسطہ حق سے ممکن وصال میں بھی انسانی خودی کو گم کروانے کے حق میں نہیں۔

چناں ہا واسطہ حق علوت گزینی
ترا او بندو او را تو بینی
بلوہ جھم گزار اند حضورش
مشو ناپید اندر عمر نورش
چناں در جلوہ گاہ یاری سوز

عیاں خود را نہاں او را بر افروز (۲)

اقبال کا سارا فلسفہ ان کے نظریہ خودی کے گرد گھومتا ہے اور نظریہ خودی کا مدعا یہی ہے کہ انسان اپنی خودی کو بلند
کر کے واسطہ واجب سے قرب و اتصال حاصل کر لے۔ مگر اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو واسطہ الہیہ سے الگ
تصور کرے کیونکہ اپنی خودی کا شعوری خودی کے استحکام کا ذریعہ ہے۔ سوا ناروم بھی خودی کی بنا پر نہ دوسیتے ہیں۔ اگر ایسا
نہ ہوتا تو اقبال "اسرار خودی" کی ابتداء مولانا رام کے اشعار (۳) سے نہ کرتے اور اسرار و رموز میں بار بار خودی سے نفی
حاصل کرنے کا اقرار نہ کرتے۔ "اسرار خودی" کے حوالے سے یہ حقیقت طے شدہ ہے کہ یہ سوا ناروم سے متاثر ہو کر لکھی گئی
ہے۔ علامہ اقبال نے خود دشمنی میں کہا ہے کہ علامہ اقبال نے خواب میں ان سے کیا وہ خودی کے اسرار بیان کریں۔ (۴)
لہذا دشمنی کے آغاز ہی میں اقبال نے وضاحت کر دی ہے کہ وہ جو کہہ کر رہے ہیں وہ مولانا رام کے نفی ہی کا اثر ہے اور
مولانا رام نے ان کی بنی کی کواکسیر دیا ہے۔ (۵) لہذا غلط فہمیاں نکلیں گیتے ہیں:

"اقبال اور رمی کے اس بہت سے نظریات متضاد اور متضاد ہیں۔ اقبال کا نظریہ طوری جہا اقبال کے کمال کی وجہ
سے اس کا اپنا ہی کیا ہے اس کے بنیادی اصولات بھی رمی کے ہی ملتے ہیں۔ مام صوفیائے قادیان اور ذک پروردگار
میں یہ جہا اقبال اور رمی کے اس کو کہ کے نظریہ میں بدل دیا۔ اگرچہ چنگ ہے کہ ہر ترقی کے لیے مکمل حالت کوئی کرنا
پڑتا ہے لیکن حضور جہا اور اچھے ہے۔ رمی کے اس بھی خودی کا استحکام لازمی ہے اور اس کا طریقہ توحید تفسیر میں اضافہ
کرنا ہے۔ لہذا صوفی نے ذک واجبیت کا رمی کا ذریعہ قرار دیا تھا۔ رمی کہتا ہے مجھے حاجت تو صدور جہا اور بھیج

۱۔ یکے خلاف ذکا باب دوم تحت "خودی" کے ص ۱۳۵ تا ۱۳۶

۲۔ کلیات اقبال قادیان ص ۵۵۹

۳۔ ایضاً ص ۳

۴۔ ایضاً ص ۹

۵۔ ایضاً

محمود ہے۔ اس پر ضرور دیکھنا چاہیے کہ حاجت کبھی پست اور حیثیت کمش نہ ہوں۔ زندگی کے نکاحے بکھر ہونے چاہیں۔“ (۱)

انہی شدت سے احکام خودی کا درس دینے والے ہی مرید انجی تصوف اور فوٹا طوفی دینے والی وحدۃ الوجود اور اتحاد طول کے مزید کیسے ہو سکتے ہیں۔ دوی اور اقبال تو اسٹائی وحدۃ الوجود کے داعی ہیں جس کے تحت اتانے محمود اور اتانے کمال میں پچاس گت اور یکہ رنگی کے باوجود بھی بندے اور خدا کا فرق باقی رہتا ہے۔ وہ خودی کردہ کے تمام شیخ اکبر انجی الدین ابن عربی بھی، احمد میں فرق مراتب کے قائل ہیں۔ (۲) اور دیگر معتقد جو وحدۃ الوجود کے ماننے والے ہیں، کے ہاں کہیں طول اور اتحاد نظر نہیں آتا ہے۔ یہ صوفی تو قویہ خالص کے داعی ہیں پھر بھلا طول اور اتحاد جیسے مشرکانہ عقائد کے حامل کیسے ہو سکتے ہیں۔ وہ تو فرق مراتب کے پوری طرح قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ رب کا خات حیات وجود کے باوجود بھی رب ہی رہتا ہے اور بندہ کمال ترقی پا لینے کے باوجود بھی بندہ ہی رہتا ہے اور اس طرح عبد اور معبود کے وجود میں امتیاز باقی رہتا ہے۔ لیکن اس امتیاز کے باوجود، اسٹائی وحدۃ الوجود افراد اور پارسی فضائی کے درمیان کسی دوری اور مجھوری کو تسلیم نہیں کرتا۔ یہ قرآنی عقیدہ ہے مگر کچھ لوگوں نے اس کے واسطے نو فوٹا طوئیت اور دینہ انت سے جا ملاتے ہیں۔ بہر حال مولانا دروم اس عقیدے کے قائل ہیں اور ان کے متبع میں اقبال کی بھی یہی کوشش رہی کہ خالق و مخلوق کے درمیان سے تمام دوری مٹجی اور طرائق کو بالکل ختم کر دیا جائے: (۳) اقبال کا کٹر مشرت حسن انور:

”خالق و مخلوق کے مابین دوری و مجھوری کو کٹر ختم کر دینے کا مصلہ اقبال کا وہ مخصوص رومان ہے جو بہت سی دینی کاوشوں اور عقائد کا پیشوں کے باوجود اقبال کا ہمہ دوست کے عقیدہ سے باخبرم اور فلسفۂ تصوف سے بالخصوص غیر متعلق نہیں ہونے دیکھ اور دوی کے ذاتی شعر سے مسلسل نہیں وابہ ہونے میں ہر طرح معاون ہے۔“ (۴)

لیکن اتانے مطلق سے اتانے محمود کے اس قرب و وسال کی شدید خواہش کے باوجود مولانا دروم اور اقبال اتانے محمود کی جگہ کے قائل ہیں۔ لہذا غلیظ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

”دوی ذاتی اور، لیکن جہر کے ملانے میں اختیار کا قائل ہے۔ تقدیر کا منہم دوی کے ہاں مام اسٹائی منظر ہیں بالکل آگ۔ ہے۔ وہ جہاد کو انسان کی تقدیر قرار دیتا ہے۔ انسان کی مانت اور اس کے کمال کے شکات دوی کے فلسفے میں اس قدر سے جان ہوئے ہیں کہ وہ جہاد کے افکار میں بعض اوقات غلیظ کا قائل و معلوم ہوتا ہے۔ دوی انظر ہی جگہ کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ خدا میں انسان اس طرح گھٹیں ہو جاتا جس طرح کہ فکر و تصور میں گھو جاتا ہے لیکن یہاں وہ ہے جیسے کہ سرور کی کہ دشتی میں چارٹا مل رہا ہے جیسے لوہا آگ میں چا کر آگ ہو جاتا ہے لیکن باوجود اس کے اس

۱ عبدالحکیم غلیظ، اقبال کا فلسفہ عبدالحکیم، ص ۳۳۹

۲ دیکھیے مقالہ خدا، اب نہاں، اقبال درمیان عربی کا تعلق

۳ دیکھیے مقالہ خدا، اب نہاں، ص ۳۳۹ ”خودی“ اور ”وحدۃ الوجود“ کے مابین ص ۳۳۹ اور ۳۴۰

۴ مشرت حسن انور، اقبال اور شرقی و مغرب کے منظر، ص ۳۳

کی انفرادیت پائی رہتی ہے۔ تعظیم خوری مطلقیت (اعتقاد اور ماننے والوں کے مطابق) جو اقبال کو بہت پسند ہیں اور اقبال کی شاعری کا اعتقاد جو ہر چیز میں ہوتی کے اس پر مبنی ہے۔ (۱)

مسئلہ تعظیم کے حوالے سے بھی مولانا دردمند اور علامہ اقبال کے خیالات بالکل ایک سے ہیں۔ دونوں کے نزدیک تعظیم جس جزئی طور پر احوال و اطوار پہ چلتی ہے سے خدا کی طرف سے ہمیں نہیں ہیں بلکہ تعظیم تو انہیں حیات کا نام ہے۔ اس طرح روی اور اقبال نے تعظیم کے مفہوم کی ایک نئی تعبیر پیش کی ہے۔

مولانا دردمند بڑی شخصیت سے اختیار کے قائل ہیں اور ہر کی تعلیم کے مخالف ہیں۔ خدا کی ہستی مطلق بھی ہے اور صحیح مطلق بھی، لیکن قرآن مجید کہتا ہے کہ خیر و شر دونوں کا خالق خدا ہی ہے۔ دوسری طرف اگر شیت مطلق فقط ایک واحد شیت ہے جس کے بغیر کوئی چارچوں ہوتا اور انسان کو کہیں چاہ سکتا جب تک کہ خدا نہ چاہے تو انسانی اختیار معدوم ہو جاتا ہے۔ جس پر تمام اخلاقی، حرام شریعت اور امر و نہی کی عمارت قائم ہے۔ مولانا کے پاس بڑی وضاحت کے ساتھ خیر و شر کا بین امتیاز بھی ہے اور جو امور اس کے لطیف حکماتی بھی ہیں۔ (۲)

مولانا کے نزدیک انسان کا اختیار اس کے وجود ہی سے سرزد ہوتا ہے۔ جب وہ شر کا اختیار کرتا ہے تو وہ خدا کی شیت کے مطابق نہیں۔ مگر انسان کا اخلاقی شروع سے تو سرزد نہیں ہوتا۔ یہ سب کے سب انسان کا یہ اختیار خدا کی طرف سے ملتا ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس اختیار کا ذمہ مسئول و مجرم مطلق کی غیر منقسم شیت کا منظر ہے۔ پورے ہونے کے ساتھ اخلاقی زندگی میں اختیار کا قائل ان معنوں میں وحدت و ہدایت کا قائل نہیں ہو سکتا کہ برزخیت کا وجود ہندو الہی اور ہندو واحد ہے۔ (۳)

مولانا دردمند کے نظریہ تعظیم کے وضاحت کرتے ہوئے علامہ محمد اکرم قسطلانی ہیں کہ:

”مولانا دردمند فرماتے ہیں کہ جس کو تعظیم کہتے ہیں وہ حقیقت میں تو انہیں حیات کا نام ہے اور خارجیہ کے قانون قانون میں ہو سکتا جب تک کہ وہ اولیٰ اور نیک سے مراد ہو۔ مولانا دردمند فرماتے ہیں کہ تعظیم کامل ہونا چاہیے۔ سدا فاضل میں تامل نہیں ہو سکتی۔ لیکن سدا فاضل یہ ہے کہ اگر تم چوری کر کے تو تم پر اور ہر صحت پر فلاں فلاں سنگ پٹیاں لگاؤں گے، سب سے پہلے تو فلاں فلاں حکم کی صلاحت و طاعت اس کا نتیجہ ہوگی۔ خدا کی کاہتہ بیکار اس سے چوری کرنا ہے اور نہ ہی کی زبان کو بیکار اس سے بیکار و صحت ملنا ہے۔ اصل اختیار سے مراد ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی تعظیم بھی ملتی ہے۔ جو فطرت اس آفاقی میں خیر تبدیل ہیں۔ قرآن کریم میں ہے کہ خدا کی قوم کی حالت میں بدلتا جب تک کہ وہ قوم ہوتا ہے نفیس میں کھینچتا ہے۔ خدا نے یہاں اسے ملنے کو تو اس کے اختیار ہی میں ہے شر و عداوت دیا ہے اور اس طرح ایک ایسی قانونی حیات بیان کیا ہے جو ہر آدمی کو لازم و ملزوم کے بارے میں تعظیم ہر کی طرح کام کرتا ہے۔“ (۴)

۱۔ محمد اکرم قسطلانی، اقبالیات، علامہ محمد اکرم قسطلانی، ص ۳۰۶

۲۔ محمد اکرم قسطلانی، دیکھو، روی میں ص ۱۱۹

۳۔ ایضاً

۴۔ محمد اکرم قسطلانی، اقبالیات، علامہ محمد اکرم قسطلانی، ص ۳۱۲، ۳۱۱

سولا دارم کے خیال میں عاشق صادق یعنی مرد سوسن تو آزادانہ زندگی بسر کرتا ہے۔ وہ فقط جبر سے گھبراتا ہے بلکہ
لفظ جبر تو اس کے لیے جس ہے۔

لفظ جبرم عشق را ہے مبر کرد

دائکہ عاشق نیست جس جبر کرد (۱)

اس کے جواب میں سولا تا فرماتے ہیں کہ انسان کو اختیار دیا گیا ہے اور وہ کہیں بھی لگود نہیں ہے۔ پرکوسے اور باز
دونوں کے پاس ہیں مگر یہ پر باز کو سلطان کے پاس اور کوسے کو گورستان لے جاتے ہیں۔ دراصل دونوں کی اپنی جہت اور
خواہش ہی ہے جہان کے مقصد اور منزل کو چھین کر تھی ہے۔ سولا دارم کا یہ شعر عطا ساقبال نے دہرایا ہے۔

ہال بازاں را سوسنے سلطان برد

ہال ذاقان مانگر سجن برد (۲)

سولا تا فرماتے ہیں ۔

دانہ باشی مردکات برد چہرہ

نہچہ باشی کد کات بردکدہ

دانہ پنیاں کن سراپا دام شو

نہچہ پنیاں کن گیاہ دام شو (۳)

سولا دارم نے انسان کے ہا اختیار ہونے کو کئی مثالوں اور دلیلوں سے ثابت کیا ہے ایک جگہ قرآن کی ایک آیت تو
نے نہیں پہنچا جب تو نے پہنچا کی تخریج کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

تو قرآن باز خواں تفسیر بیت

گفت اجرد ما دیت از دیت

گر ہر انہم حیر آں کے راست

ما کمان و غیر اندازش خداست

ایں نہ جہاںی معنی جہاںی است

ذکر جہاںی برائے زاری است

زاری باشد دلیل اضطراب

جلت باشد دلیل اختیار
مگر نبودے اختیار این شرم دوست
دین دروغ جلت و آزرم دوست
از اسعداں ز شاگرداں چہ است؟

خاطر از تذر ہاگرداں چہ است ؟ (۱)

یعنی مولانا دم کہتے ہیں کہ کرم مجدد ہیں تو ہمیں اپنے بعض کاموں پر شرم کیوں آتی ہے اور شاگرد پر استاد ناراض کیوں ہوتے ہیں مجدد بلا آیت میں دراصل جبر کا نہیں جہاد کی کا اعتبار ہے ان کا ایک اور شعر ہے۔

قد عقل بہ اختیارات آں چنان

لقی کند اختیارسے را ازاں (۲)

منشی میں مولانا نے جبروں کے تمام دلائل کی دلیل تردید کی ہے۔ علاوہ قرآنی آیات کے جبری اکثر بعض اعدائے کو بھی پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ حدیث پیش کی جاتی ہے کہ

ماشاء اللہ کائنات عالم بیٹا، عالم بچن

یعنی خدا جبر چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور بچ نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حقیقت میں بہت اجد کی تزیین ہے۔ جب تم کو کوئی کہے کہ انتہاء و اکرام اور انتظام سب ملاں و ذمے کے ہاتھ میں ہے۔ امور سلطنت میں جو کچھ وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو ایک عقیدہ آدمی جہاں تک ہو سکے گا اس طریق کو خوش کرنے کی کوشش کرے گا اور اس کے انتظام کے مطابق عمل کرنے میں سامی ہو گا۔ یہ تو کوئی یہ توقع ہی کرے گا کہ اس دلی سے بھانگنا شروع کر دے: (۳)

بہر قریض است بر اغلاص وجد کاغداداں دوست فزوں شرمست

مگر بگوید آنچه یی خواہد و ذمے خواست آن دوست اعدا دار و گمیر

مرد او گرداں شوی صد مرد زود تا مرد و بر سرست احسان و جزا

یا مگر زکی از دلیم و قصر او ایی باشد جنت و نصر او

چنانکہ حاکم دوست او را گمیر و بس غیر او را نیست علم و احسن (۴)

اسی طرح دوسری حدیث میں ہے کہ ”جو کچھ ہوتا ہے وہ لوح تقدیر میں ازل سے لکھا جا چکا ہے اور اس کے بعد

۱۔ منشی معنی، دفتر ۱، ص ۹۱

۲۔ ایضاً دفتر ۵، ص ۴۱۹

۳۔ مجد الدیم، مطبعہ مکتبہ دہلی، ص ۴۴۸

۴۔ منشی معنی، دفتر ۵، ص ۴۱۵

کاتبِ تقدیر کا قلم خشک ہو گیا تو اس میں سے کچھ کٹ سکتا ہے اور اس میں کچھ اضافہ ہو سکتا ہے۔ "مولانا نے اس کی وضاحت بھی بذیِ عمر کی سے کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے انسانوں کے اعمال کی تفصیلات طے کر دی گئی ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر کام کی تاثیر اور جزا امتحین کر دی گئی ہے۔ اگر کوئی بے کام کرے گا تو اس کا نتیجہ برا ہو گا اور اچھے کام کا نتیجہ اچھا ہو گا۔ تقدیر کا مطلب اندازہ کرنا کے ہیں چنانچہ اصولی مقرر کروے گئے ہیں، ان میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ (۱)

ہم جنیں تادی قد ہی اہم
ہر قرین است بر فضلِ ام
ہیں قلمِ نوشت کہ ہر کار
لایق آں است تاثیر و جزا
کمز روی ہی اہم کرایت

راستی آری سعادت ذابیت (۲)

اقبال، مسئلہ جبر و قدر اور تقدیر کے ضمن میں اپنے ہی مرشد کے ان خیالات سے پوری طرح متفق ہیں اس حوالے سے علامہ اقبال کا نظریہ بعینہ ہی ہے جو مولانا رحمہ کا ہے۔ (۳) اقبال، مسئلہ جبر و قدر کو کھٹے کے لیے اپنے ہی مرشد ہی سے رجوع کرتے ہیں۔

اے شریکِ سستی خامانی بدر

میں نہیں سمجھا صحتِ جبر و قدر (۴)

اور اقبال کی جاری و آئندہ شاعری اور خطابات اس پر شاہد ہیں کہ وہ اپنے ہی مرشد کے نظریات سے مکمل اتفاق رکھتے ہیں۔ (۵) لہذا "ہاؤس نامہ" میں صلاح کی زبان سے اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے بھی، وہ اپنے مرشد کو نہیں بھولتے اور ان کے اشعار نقل کر دیتے ہیں۔

ہر کہ از نظیر داد سازد برگ
لزد از نیروئے او ابلخس و مرگ!
جبر و جہن مرد صاحبِ امت است
جہ مردان از کمالِ قوت است!

۱۔ ص ۱۲۰، رنگ و اثر، اقبال، دارِ علم، طبعی، ص ۱۳۱

۲۔ مثنوی، ص ۱۵، ص ۱۶

۳۔ کچھ مقالہ، باب دوم میں "جبر و قدر" کے مباحثہ ص ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲

۴۔ گزشتہ اقبال، ص ۱۶

۵۔ تحصیل کے لیے کچھ مقالہ، باب دوم میں "جبر و قدر" کے مباحثہ ص ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲

بخت مردے بخت تو گردد ز جر جر مرد خام را آغوش قبر!
 جر خاندے خاندے ہر دم زد جر باغ و جن مار کند!
 کار مردان است حلیم و رضا بر شیطاں راست تاج ایہ قہا
 تو کہ دانی از مقام جر دم ی عانی از کلام جر دم !

”گد گمے وہ زبان بخت
 گفت او را یک سلطان سعید
 خوشتر آن باشد کہ ایماں آوردی
 تابدست آید نہات و سروری
 گفت ای ایماں اگر مست اے مرید
 آن کہ دارد شیخ عالم بخت
 من خادم طاقب آن تاب آن
 کاں فزون آمد ز کو طعشایہاں“

کار با غیر از امید و ہم نیست ہر کسے را سب حلیم نیست!
 اے کہ کوئی بودنی ایہ بود شد کار با بختو آنہی بود شد
 صبی تقدیر کم لہیدہ ن لے نورانی را لے خدا ویدہ
 مرد سوسن یا خدا دارد نیاز تا تو با سادیم تو با ماہباد
 مزم او طاقب تقدیر حق است

رواں بجا جر او جر حق است ! (۱)

اس طرح مسئلہ تقدیر اور جبر و قدر کے معاملے میں مولانا رام اور اقبال کے خیالات میں مکمل موافق اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ ڈاکٹر حسن اختر رقمطراز ہیں کہ:

”تھو ساقبال کے مولانا رام کو مرشد بنانے کی ایک جہت یہی ہے کہ وہ تقدیر کے مسئلہ میں ان کے ہم خیال ہیں۔“ (۲)

سید عبدالواحد بھی اسی نتیجے پر پہنچے ہیں:

”According to Rumi man is the moulder of his own destiny and the creator of his own world. Not only does Rumi defend the freedom of man's will, he even

values the existence of evil, because according to him resistance is essential for the development of human personality. In the whole creation only man is endowed with freedom of choice. Injunctions and prohibitions, praise, blame and reward and punishment would be sheer mockery if the doer of an action had not been free to choose.

In all these matters Iqbal agrees with Rumi⁽¹⁾

مولانا روم کے نزدیک حقیقت مطلقہ روحانی ہے۔ (۲) اور علامہ اقبال بھی اسی عقیدے پر یقین رکھتے ہیں۔ (۳) اسی طرح حقیقت مطلقہ کے حوالے سے تصور زمان و مکان اور تصور وہدان کے ضمن میں بھی رومی و اقبال کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ دونوں حیاتی عمل کی اہمیت کے حاکم تو ہیں مگر ان کے نزدیک حقیقت مطلقہ تک رسائی اس عمل کے پس کا درجہ نہیں۔ دونوں کے نزدیک حقیقت مطلقہ تک رسائی صرف وہدان، جسے یہ دونوں منطریں مشتق بھی کہتی ہیں، ہی کے گزرے بغیر ممکن ہے۔ خلیفہ مہدائیکلم بتاتے ہیں کہ:

”رومی ”اور اقبال“ دونوں وہدان اور ایمان باشیپ کے حاکم ہیں۔ دونوں کا تصور یہی ہے کہ خدا وال کے درجے زندگی کی توحید حاکم نہیں ہے اور دونوں حقیقت کے متاثرے میں وہدان اور حریت کو حقیقت سے قریب تر خیال کرتے ہیں۔“ (۴)

رومی عمل و فکر کی رسائی اور اس کے ساتھ ساتھ فلسفہ عملیت کی پرواز کو بھی محدود تصور کرتے ہیں اور حقیقت انسانی تک پہنچنے کے لیے عمل کی نارسائی کا اعتراف کرتے ہوئے قلب کی رہنمائی کی ضرورت سمجھتے ہیں۔ وہ عمل کی اہمیت کے منکر نہیں، ان کے نزدیک عمل بھی اپنی جگہ ضروری ہے، لیکن اس کا دائرہ عمل جہاں زندگی میں انسان کو فخریاب کرنے اور حیات انسانی کو جہاں تک ارضی ضروریات کا تعلق ہے کامیاب بنانے تک ہی محدود ہے۔

انسانی مانتوں کو پورا کرنے کے لیے جہاں اور اعضا اور جو ارج اور دوسرے ذرائع ہیں، وہاں عمل بھی ایک مستحضر آلہ ہے، جو ضروریات کے پورا کرنے میں اپنی کارگزاری کر دکھاتی ہے۔ اس لیے ضرورت کی حد تک اور جملہ و تکرار ذرائع کے عمل و فکر بھی ایک ذریعہ ہے۔ (۵)

لیکن ان کے خیال میں انکشاف حقیقت کے لیے عمل غیر ضروری ہی نہیں بلکہ کی وجوہات کی بنا پر اس راستے میں

1. Abdul Wahid, Syed, Studies in Iqbal, P 118

۲۔ مہدائیکلم خلیفہ مسیح روحانی، ص ۲۵۔ ۲۴

۳۔ تجرید و تفسیر اسلام، ص ۵۶

۴۔ مہدائیکلم خلیفہ، تہذیب و خلیفہ مہدائیکلم، ص ۲۴

۵۔ حضرت منیر الدین انوار اقبال اور مشرقی و مغربی کے منطریں، ص ۴۷

رکاوٹ بھی ہے۔ جہاں تو اعداد و مضامین اور قصیدات کی پابندی ہے، وہاں اسباب و علل کی بھی ملحوظ ہے اور اس کے لیے اڈل و آخر کے قصیدات کے بارہا جانا بالکل ناممکن ہے۔ جذباتی طور پر مبرا حکیم لکھتے ہیں:

”مولانا کے ہاں عقل و محنت کا علوم کا علم سے بہت زیادہ فرق ہے۔ سائنس اور فلسفے میں استعمال ہونے والی عقل کو وہ عقل جزوی کہتے ہیں، اسکی حقیقت حیثیت تک رسائی نہیں ہوتی۔ عقل استدلالی کی ہے باطنی و مشغولی کا خاص منہم ہے لیکن مولانا عقل کلی اور محنت عقلی (وجدان) کا مدعا میں اکثر بے اکرار بیان کرتے ہیں“ (۱)

مشغولی کے تصور اور مولانا دردم کے اسی مفید سے کے ترجمان ہیں۔ (۲)

مولانا دردم کے نزدیک وجدان میں ایسے صاحب کمال ملتے ہیں جن کی عقل جزوی نے عقل کلی سے رابطہ پیدا کر لیا ہے۔ عقل جزوی میں اگر ترقی کرنے کا شوق پیدا ہو اور وہ عقل کلی کے لیے پیاب ہو تو اس کو عقل کمال کا فیضان حاصل ہونے لگتا ہے۔ (۳) مولانا دردم کے تصور وجدان پر روشنی ڈالتے ہوئے اکثر مشرت حسن انور لکھتے ہیں۔

”رومی وجدان ہی کے ذریعہ ایک ایسے مقام کی بھی طرہ دیتے ہیں جہاں ”مسلک کیفیات“ کے بھی بار بار جانا ناممکن ہے۔ ذات شخص کو محض ”مسلک کیفیات“ کہنے کے بجائے ”مصدر مسلک کیفیات“ کہنا ہوتی ہے، چنانچہ کہتے ہیں۔

ما نکالی کا درد نور خداست
ماضی و مستقبل و حال از کماست

یہ مقام ”مبین و مجز“ کے حواظ ہے جہاں لفظ وجدان کی عقلی گنجائش نہیں۔ اس مقام کی تعبیر اور اس کو سمجھنے کے لیے جو لفظ بھی استعمال کیا جائے گا وہ حقیقت فی نفسہ سے اس لیے طبع حقائق ہوگا کہ الفاظ اور تصورات صرف جزوی حقائق کے تعقل ہیں ”حقیقت کلی“ پر کسی طرح مبرا نہیں ہو سکتے۔“ (۴)

اقبال، جمل اور وجدان سے حلق مولانا دردم کے ہیں تصورات سے اس حد تک حلق ہیں کہ اس ضمن میں ان کے خیالات، ردی ہی کے افکار کی بازگشت محسوس ہوتے ہیں۔ (۵)

تصور حقیقت مطلق کے ضمن میں ”رومی اور اقبال کے افکار میں زمان و مکان کے مباحث بھی اہمیت کے حامل ہیں۔ دونوں مغربی کے زمان و مکان کے تصورات میں بھی یک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں کے نزدیک زمان و مکان کا

۱۔ مبرا حکیم، طلیف مکتب اقبال، ص ۳۹

۲۔ دیکھئے اقبال کے شعری مآخذ مشغولی و ماضی و حال و مستقبل و زمان و مکان اور اقبال کا ردی، ۱۹۷۷ء، ص ۳۳-۳۴

۳۔ ایضاً ص ۷۳

۴۔ مشرت حسن انور، اکثر اقبال اور مشرت مغرب کے نظریے، ص ۱۵۱

۵۔ دیکھئے حال و زمانہ، باب دوم میں ”وجدان“ کے مباحث، ص ۱۳-۱۴

مطلق کے سانچوں میں داخل ہوتی ہے۔ فاصلہ مکانی اشیاء میں تعدد پیدا کرتا ہے لیکن عالم امرینی روحانی عالم میں مکانیت نہیں اور نہ اس میں مکان آلودہ زمانیت ہے:

ہے جہت داس عالم امرہ مضائقہ عالم مطلق است جس باد جہات (۱)
 اگر عالم امر حقیقی ہے تو امر کے لیے لازم ہے کہ امر کا وجود بھی ہو۔ اگر عالم امر میں لامکانیت ہے تو امر میں بھی
 لازماً یہ غفلت بدرجہ اولیٰ موجود ہوگی۔ یہ سب فاصلہ واصل کے مکانی، جو کہ ہیں جن کی وجہ سے نہ تجھے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ طور
 تحری جان کا حیرے جسم سے کس قسم کا رابطہ ہے اور نہ اقرب من قبل اور یہ، خدا کا قرب کچھ میں آتا ہے۔ (۲)
 زمانہ و مکان سے مطلق، مولانا درویش کا بھی تصور اقبال نے بھی اپنایا ہے۔ وہ اپنی شاعری اور خطبات میں اسی تصور
 کی توضیح کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ (۳)

تصور حقیقہ مطلق کے خوالے سے، مولانا درویش اور علامہ اقبال کے افکار کے اس نکالی مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے
 آتی ہے کہ دونوں مفکرین کے افکار میں واضح مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں کے نزدیک حقیقہ مطلق ایک ہے۔ حقیقہ
 مطلق روحانی اور انفصالی ہے۔ مطلق مسلسل اس کی سرشت ہے۔ تمام ترقی اور کائنات کے تمام مظاہر اس باری تعالیٰ ہی
 سے سرزد ہوئے ہیں اور ان کا سیمان اسی کی طرف رجعت ہے۔ حقیقہ مطلق کے اندر اک میں محل درگاہ ہو سکتی ہے، مگر
 اس کا حقیقی اندر اک روحانی و جہان ہی درپے حاصل ہو سکتا ہے۔ انسان اپنی خدوی بلند کر کے حقیقہ مطلق سے قرب و
 اتصال حاصل کر سکتا ہے، مگر ایسے میں اسے اپنی خدوی برقرار رکھنی چاہیے۔ افعال انسانی پہلے ہی سے خدا کی طرف سے مقرر
 معین نہیں ہیں بلکہ اللہ پر تو ائین حیات کا نام ہے۔ انسان پر کوئی جبر نہیں۔ اللہ نے اسے اپنی تقدیر خود بنالینے کا اختیار دیا
 ہے۔ رہا خیالاتی زمانہ و مکان، عقل حسی و استدلالی کا کرشمہ ہیں، انہی زمانہ و مکان اس انسانی زمانہ و مکان سے باوراء ہے،
 جہاں عقل استدلالی کا کرشمہ نہیں، اس تکہ روحانی تو صرف روحانی و جہان (حقیقی) ہی کے درپے حاصل کی جا سکتی ہے۔

ابن عربیؒ:

مکی الدین ابن عربیؒ، وحدۃ الوجود کے آن حکم مسرور و جود میں کے سر ملے اور نام ہیں۔ ان کا تصور حقیقہ مطلق،
 ان کے نظریہ وحدۃ الوجود سے مستقیم ہے جہان کی فکر کا مرکز و محور ہے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ اپنے اسی نظریہ وحدۃ الوجود کی بنیاد
 وہ اسلامی تصوف کی تاریخ کی سب سے متنازع شخصیت قرار پاتے ہیں۔ اگر ایک طرف اہل علم انھیں "شیخ طریقت" قرار دیتے
 ہیں، تو دوسری طرف ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جو انھیں "مشرک" اور "زندہ حق" جیسے القابات سے نوازتے ہیں۔

درخشانی معنی، دفتر ۳ ص ۲۱۸

۲۔ عبدالعظیم خلیفہ، تحفہ دہلی ص ۱۳۲

۳۔ دیکھیے مقالہ چاند باب دوم میں "زمانہ و مکان" کے مباحثہ صفحہ ۱۹۱ تا ۲۲۱

در حقیقت شیخ اکبر کے بارے میں یہ نکتہ غیبیاں، منظر یہ وعدہ الوجود کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کی بناء پر پیدا ہوئی ہیں۔ (۱)

دوست اجل! تم کہیں مری:

”میں تمھیں نے ان کے حضور سالوں کا سوا کر دیا ہوا جو ان کی زندگی کی تسکین سے واقف ہوا ہے بخدا معلوم ہوا کہ وہ شریعت کی کبھی غلطی سے پکڑی کرتے تھے اور اپنے کھلے قدم پر پہلے والوں سے بھی شریعت کی ایسی ہی کڑی پابندی کا نکتہ کرتے تھے جو لوگ ان مری کو یہ غلطی یاد دلاؤ کہ ان کی کوشش کرتے ہیں انھیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ عہد حاضر میں مسلمانوں کی عظیم ترین غصیہات میں سے ایک سیر محمد القادر الجبرائلی ہیں، انھوں نے الجبرائز پر گمراہیوں کے سلسلے کے خلاف ۱۸۳۲ء سے ۱۸۴۵ء تک جہاد اور جرات شرافت اور مردانگی کی ایسی مثال قائم کی جس کی نظیر امت کی تاریخ میں بہت کم ملتی ہے۔ سیر محمد القادر ای مری کی تعلیمات کے بہت شائق اور پیروار تھے۔ اپنے طویل جادہ فنی کے زمانے میں انھوں نے ای مری کی تعلیمات کی ایک بڑی شرح تصنیف کی۔ ایسی غصیہات پر ”مکفر“ کا لفظ نہیں لگایا جاسکتا۔“ (۲)

اسی طرح ڈاکٹر حسن اختر ملک لکھتے ہیں

”ای مری نے بھی اسلام کے سامنے کو چھڑا انھیں کہہ کہ ان کے نزدیک خدا کی ذات (اقبال کے الفاظ میں) اور خودی (ہیریز میں) ہے مگر یہ شکل صورت میں کبھی بھی نہیں ہے، بلکہ ان دنیا، یعنی جبر، چارے، صریح یا ضمنی، دلیروں کو ہے والے اور خدا کو یہ ہے خدا کو یہ ہے یہی گردست اعمال سے نہیں آجہتے۔ ان مری کے خیال میں اگرچہ ہر مسعود میں خیر الہی کی عبادت نہیں ہوتی اور الہی مروج عبادت کا ان میں الہیہ کو خیال کرتا ہے، لہذا کاش کہ یہ خیال ہوتا تو جبر و خیر و کبھی نہ ہو جاتے یعنی اگر کوک جان لینے کہ یہ دنیا ہی ولی طرح خدا کی شہر نہیں ہیں تو وہ بھی ان کو نہ پڑتے۔“ (۳)

ای مری خود ”غصوبہ الحکم“ میں لکھتے ہیں:

”میں لہذا نہ مانتے والا چارہ یہاں جان سکا ہے کہ کیا وہ حق تعالیٰ کو اس لہذا میں رویت مہمانی سے مشابہہ کرتا ہے یا نہیں اور اگر اس کو نہیں دیکھتا ہے تو اس کو اس ایمان سے اس کی عبادت کرنی چاہیے گویا وہ اس کو دیکھتا ہے۔ اسی واسطے آپ نے فرمایا کہ میری آنکھ کی خشک لہذا میں جاتی تھی ہے اور پتا کھکی خشک صرف محبوب کے مشابہہ ہوتی ہے کہ کس اس سے محبت کی آنکھیں نکل آتی ہے اور استغفار سے لہو لہو تہی ہوں گے کہ اس کو دیکھنے کے وقت آنکھ

در تحصیل کے لیے دیکھیے سند جلالی کتب

Three Muslim Sages, Sayed Hussein Naaz, Lahore, Schali Academy, 1999

شیخ اکبر کی خط بین لندن مری زادہ فیض علی علیہ السلام، مکتبہ خیال، ۲۰۰۶ء۔

گئی اللہ ہی ان مری۔ حیات، علامہ حسن علی گری، مشرقی احمد چاند، مکمل مرزا، مولانا رشید علی شاہ، ۱۹۹۹ء۔

قصوبہ ہر سیرت از پروفیسر رفیع علی شاہ، مولانا رشید علی شاہ، ۱۹۹۶ء۔

۲۔ مکمل مرزا، قصوبہ ہر سیرت، مشمول اقبالیات، دہلوی ۱۹۹۶ء، ص ۲۱۸-۲۱۹

۳۔ حسن اختر ملک، ڈاکٹر اقبال، مری، ص ۷۰

قرآن کا یہ ہے اور اس کے ساتھ ہی دوسری چیز کی طرف نظر نہیں کرتا ہے۔" (۱)

اسی عربی کے نزدیک:

رسول اکرم کی پیروی اس لیے بھی ضروری ہے کہ خدا کا سب سے زیادہ اعلیٰ ہار انسان میں ہوا ہے اور رسول اللہ انسان کی مکمل ترین صورت ہیں۔ شریعت لانے والے وہ آفری بی ہیں چنانچہ وہ اس مسئلے میں خصوصاً اہم میں سمجھے جاتے ہیں۔
"رسول ﷺ نے موت کا شہادت کی دہرے تھیں وہی ہے اور وہ دعوے اور سوائے ایک عشت کی عک کے پہری ہو چکی تھی اور خود رسول ﷺ وہ آفری شہادت تھی۔" (۲)

"لغو حاشہ کہ" میں ذات ہادی تعالیٰ کے بارے میں ایسی عربی اپنا عقیدہ میں بیان کرتے ہیں۔

"یہ کبر، سمجھیں، اللہ کا عقیدہ بندہ جس اس کتب (لغو حاشہ کہ) کا صنف ہے تو انہوں کو اپنے نفس پر گواہ ہے کہ رسول و صل سے اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ خدا ہے واحد ہے۔ اس کی اویسے اور خدائی میں کوئی اس کا شریک نہیں۔ وہ بھی ہے سے حذر پاک ہے۔ وہ ایسا مانگ ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ ایسا پادشاہ ہے جس کا کوئی وزیر نہیں۔ ایسا صاحب اور مالے والا ہے جس کے ساتھ کوئی دوسرا انکا ہم قدر کرنے والا نہیں۔ وہ سب سے بڑا ہے۔ اسے کسی سجد کی ضرورت نہیں جو اسے دوسرا رکھنے بلکہ اس کے پاس اور سب سے بڑا ہے جو وہی اللہ تعالیٰ کا ہے۔ جو عالم اس کے بارے میں موجود ہے۔ صرف خدا ہی ہے جس کی یہ صفت ہے کہ وہ سب سے بڑا ہے۔ نہ اس کے دوسرا کی اشیا ہے اور نہ ہی اس کی بنا کی ایجاد۔ وہ جو مطلق اور غیر مشید ہے۔" (۳)

مزید فرماتے ہیں:

"لغو تعالیٰ بذاتہ قائم سورج و مطلق اور غیر مشید اور ہے۔ وہ نہ کسی سے مطول اور نہ کسی چیز کے لیے طبع ہے بلکہ سطوات اور مطلق کا وہ خالق ہے۔ وہ ازل و ابد کا ہے۔ یہ عالم اللہ تعالیٰ کے ساتھ سورج ہے۔ عالم نہ ہم اور نہ صلب ہے بلکہ جو حق کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ اللہ تعالیٰ ہے۔" (۴)

اسی عربی اور ان کے نظریے وحدۃ الوجود کے تاقدوس کی لفظ فیوض کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہ ہیں کہ:

سمجھتے ہیں:

"The basic doctrine of Sufism, especially as interpreted by Muhyi al-Din and his school, is that of the transcendent unity of Being (wahdat al-wujud) for which he has been accused by many modern scholars of being a pantheist, a panentheist, and an existential monist, and more recently a follower of what is

۱۔ ابن عربی، البصائر، ص ۳۰۳، حاشیہ کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی باطنی عین نہیں ہے۔ ۱۹۶۸ء، ص ۳۳۸

۲۔ ابن عربی، ص ۱۹۸

۳۔ ابن عربی، لغو حاشہ کہ سورج و مطلق، ص ۱۹۸، حاشیہ کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی باطنی عین نہیں ہے۔ ۱۹۶۸ء، ص ۳۳۸

۴۔ ابن عربی، ص ۱۹۸

called natural mysticism. All of these accusations are false however, because they mistake the metaphysical doctrines of Ibn 'Arabi for philosophy and do not take into consideration the fact that the way of gnosis is not separate from grace and sanctity. The pantheistic accusations against the Sufis are doubly false because, first of all, pantheism is a philosophical system, whereas Muhyi al-Din and others like him never claimed to follow or create any "system" what-so-ever, and, secondly, because pantheism implies a substantial continuity between God and the Universe, whereas the Shaikh would be the first to claim God's absolute transcendence over every category, including that of substance. What is overlooked by the critics who accuse the Sufis of pantheism is the basic difference between the essential indetermination of the manifest order with its ontological Principle and their substantial identity and continuity. The latter concept is metaphysically absurd and contradicts everything that Muhyi al-Din and other Sufis have said regarding the Divine Essence". (1)

در اصل بات یہ ہے کہ مشفقین نے نظریہ وحدت الوجود کی جان لیوا اور قسطنطنیہ نشان دشمنی سے خائف ہو کر اسے امت مسلمہ کی ذاتی میراث بنانے سے انکار کیا اور اسے فسطاط طینیہ اور دیہاتیت سے مستحقر قرار دے دیا جو اسے اس کا ترسہ (pantheism) کر ڈالا جو طول اور اتقاد کے عمل پر دلالت کرتا ہے اور وحدۃ الوجود کی قربانی کے لیے کسی طور مناسب نہیں۔ (۲) مگر، تصوف کے مخالف مسلمان بھی مشفقین کی اس توجیج پر دل و جان سے قربان ہو گئے! اور انھیں کی جڑی کرتے ہوئے، ایمانیات، داری حقانی اور حقیقت کائنات کے اس عظیم نشان طعی نظر ہے اور اس کے منظر، ایسی عربی کے خلاف کفر، شرک اور ذوق کے فتوے لڑنے کی ہم شروعات کردی، جو آج تک جاری ہے اگرچہ آج بدعا ساز شخص بھی وہی یکہ ثابت کر رہی ہے جو شیخ اکبر نے پتنگوں پر سوار کر دیا تھا، لہذا ہمارے بھی دفتر ان ہیں:

"وہ کبھی، شے، چھوٹے، اور بڑے، دانی، مانگی، حتیٰ اور اصل روح سے جو ان کو اذیت پہنچا کر دے اور ان کو اپنے دیکھنے سے بے ادب کا نام دیا جاتا ہے۔ اس حقیقت کا اقرار کر لینے والے شخص کو خدا تعالیٰ کو دیکھنے والے اس دانی جہان کے لرب سے آگے لے کر حقیقی وجود کے جہان میں داخل ہو جاتا ہے۔ تاریخ کے بہت سے فلسفہ دانوں نے اس حقیقت کا اقرار کر لیا تھا، امام ربانی بھی الدین ابن عربی اور مولانا جامی جیسے مسلم دانشوروں نے قرآنی

نکاتوں پر مبنی غور و فکر سے اس حقیقت کو پایا تھا۔ جارج رگے جیسے چند مغربی عظیم الہی بھی عقل کی راہ پر چلتے ہی تھے
یہ چاہتے تھے۔ امام ربانی نے اپنے ایک کتاب میں لکھا کہ کائنات کا تمام مادہ صرف مغرب یعنی اوراک اور انتہاس یعنی
ہم سے جدا ذاتہ مطلق صرف اللہ تعالیٰ کی ہے۔

”اللہ تعالیٰ نے انتہاسات اور محسوسات کے پیدا کرنے میں کیا کئے۔ وہ خدا کا نکتہ عقل کو احساس و انتہاس تک محدود
ہے۔ یہ اپنے خواہشوں میں جہن میں سوائے ذاتہ اصل جہان کے بلکہ موجود نہیں۔“

امام ربانی نے واضح طور پر بیان کر دیا ہے کہ انسان کو کفر آئے دینی ہر طرح کی حسیہ سوائے انتہاس کے اور بلکہ نہیں اور
خارجی دنیا میں ان سے مناسبت رکھنے والی اصل اور حقیقت موجود نہیں۔

”یہ گیلیلیو وغیرہ ہی موجود ہے یہ اس لیے کفر آتا ہے اور اسی حاکم کفر آتا ہے جس حاکم اسے سمجھا گیا ہے اسے
صرف ذہن کی آگاہی تھی۔ یہ ہمیں خارج میں عیاں کفر آتے ہیں جیسا کہ میں موجود آگاہی سمجھ رہی ہو۔ حالانکہ
وہ حقیقت ابھی نہیں۔ یہ باطل آگاہی میں کفر آئے والے نفس کی طرف ہے۔ آگاہی سے ابھر اس نفس کا کوئی حسیل اور
استحز اور موجود نہیں۔ عقل اور اس کا استحز اور دونوں گیلیلیو اور افلاطون جیسے حکماء نے دیا ہے۔ تمام اس حقیقت کے کھلنے
دلوں کی تعداد جاری میں یہ موجود اور ہے۔ امام ربانی جیسے عظیم عالموں نے لکھا ہے کہ جو انسان کو ان کو ان
حاکم کی تعلیم دینا مناسب ہو۔ لوگوں کی اکثریت خدا جان کی تعلیم دے کر پائے گی۔

مولانا ہادی نے اسی حقیقت کو قرآن کریم کی آیات روشنی میں اپنے تئیں کے مطابق اس طرح بیان کیا ہے ”اس
کائنات میں جو کچھ ہے اسات و مشاہدات ہیں۔ یہ بات نفس کی بات ہے اور یا کفر یا عیاں کی طرف۔“

انوار سے اور میں یہ حاکم تجربے سے ثابت ہو چکے ہیں اور انہیں سائنس نے ہمارے سامنے آکھڑا کیا ہے۔
کائنات کے عقل مادیہ اور انتہاس ہونے کی حقیقت کو سائنس نے تاریخ میں پہلی بار نیا مادہ واضح اور کھلے انداز میں
جان کر دیا ہے۔

اس لیے ایک سو بیسویں صدی تاریخ انسانیت میں ایک اہم سولہ بن جانے کی۔ لوگوں میں اٹھاتی حاکم کا اہم کام ہو جانے کا
اور وہ جہان اور جہان کی طرف رجوع کرنے کے جودادہ مطلق حسی ہے۔“ (۱)

ڈاکٹر ملک حسن اختر کی تحقیق بھی یہی بتاتی ہے اور وہ لکھتے ہیں کہ:

”سائنس دان بھی آہستہ آہستہ وحدت اور وحدت کی طرف آ رہے ہیں، لہذا ان مغربی نے آج سے کئی سو سال پہلے ایک
ایسا نظریہ پیش کیا جو سائنس دانوں کی تحقیق سے بھی ثابت ہو گیا ہے۔ انہوں کو مسلمانوں نے تحقیق کی راہوں سے جو
مولد لیا اور یہ کام فیروز کے سپرد کر دیا۔“ (۲)

ابھی مغربی کے نظریے وحدت اور وحدت کا مادہ عقل یہ ہے کہ حقیقت میں صرف ذاتہ باری تعالیٰ کا وجود اصل اور ذاتی
ہے۔ اس کے علاوہ کائنات اور اس کی کسی شے کی حسی حقیقی اور ذاتی نہیں ہے۔ باقی تمام چیزیں صرف ان معنی میں موجود

- ☆ "اور اس کا رد ہو گیا اس کی ذات ہے اور اس کی ذات کے انجنت کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں جبکہ اس کے علاوہ کسی چیز کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے بلکہ وہ (یعنی) موجود ہے اور اس کا وجود ذات کے علاوہ کچھ نہیں۔ لیکن واجب ہذا نہ محتاج ہے اور واجب کے لیے ممکن کے علاوہ کچھ نہ ہوتا ہے اس کا نام نہ ہے اور اس کا تعلق اس کی ذات سے ہے اور تمام ممکن تھا کہ کسی سے ہے خواہ ان کا وجود ہو یا عدم"۔ (۱)
- ☆ "لیکن صرف اور صرف حق تعالیٰ کا وجود و خاص ذاتی ہے جو عدم میں نہیں آتا اور جو عدم سے آتا یا غیر ممکن اور جو عدم پر وجود و عالم ہے۔ حق یہ ہے کہ جو حق تعالیٰ اور وجود و عالم دونوں وجودوں کے درمیان نہ تو ملے گی ہے اور نہ ہی امتداد کرے ہم تصور ہے جو علم کے لیے کامل ہے اور اس سے کوئی چیز باقی نہیں بچے کہ جو حقیقی حقیقہ اور جو حقیقی وجود حاصل۔ حقائق بھی یہ کو مطلق کرتے ہیں"۔ (۲)
- یوں شیخ اکبر کے نزدیک:

"باری تعالیٰ کا کائنات کا سہوہ ہے مگر راجعہ کا مسبب نہیں ہے کہ اس نے مطلق اور جو کائنات کی اصلی اور ذاتی صفت عطا کی ہے جس سے ایجاد کے بعد راجعہ میں ایک مطلق سے دو صفتیں ہو گئی ہیں۔ ایک کائنات کی مطلق جو باری تعالیٰ کی مطلق کی ہوئی اور ایجاد کی ہوئی ہے اور دوسری خود باری تعالیٰ کی مطلق جو کائنات کی ایجاد کی ہوئی ہے نہ مطلق کی ہوئی۔

اسی طرح کہتے ہیں کہ راجعہ میں اگر وجود واجب باری کے ساتھ خاص ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کی اپنی صفت نہیں ہے تو یہ بھی راجعہ ہے کہ کائنات کی مطلق جو وجود و صفات اور احوال ہیں۔ ان کی مطلق کے مطلق بھی ہیں کہ اسے باری ایک خاص طرح سے جو عطا ہے خاص طرح اس کا وجود ہوا بھی ان صفات اور احوال کا موجود ہوتا ہے۔ جو نہ تو وجود کی وحدت قائم رہ سکتی ہے نہ وجود واجب باری کے ساتھ خاص ہو سکتا ہے۔ اس میں کائنات کی صفات کی کوئی تخصیص نہیں۔ بلکہ خود واجب باری کی صفات کا بھی اپنا وجود نہیں ہو سکتا۔ ان کے موجود ہونے کے مطلق بھی صرف واجب کا موجود ہونا ہے۔ شیخ نے اپنی فکر کے اس انداز پر نتیجہ کا تسلیم کر لیا ہے۔ وہ قائل ہیں کہ حقیقی موجود و تجاہذات باری ہے۔

صفات ذات کے اعتبارات اور نسبتیں ہیں نہ ذات باری سے ملے وہ اس کی اپنی کوئی مطلق نہیں۔ (۳)

ڈاکٹر محسن جہا گیری، اسی طرحی کے تصور و حقیقت مطلق پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:

"کچھ مطلق کا خیال یہ ہے کہ حقیقت وجود حاصل ہے، تمام آثار کا نفاذ ہے، جلا امت داخل عدم ہے، مگر محض ہے و واحد ہے اور اس کی وحدت محض ہے تو ہی محض ذاتی ہے خودی نہیں، بلکہ شرط سے آزاد ہے مطلق کا شرط اصطلاحی سے بھی، تمام کائنات سے مطلق ہے حتیٰ کہ تمام اصطلاحی سے بھی، مگر اسے مطلق ذات نے بھی نہیں کے بارے میں جو کہا ہے بالکل اسی طرح یہاں بھی وجود واجب ہے، جو موجود یعنی موجود و قائم بذات جو حقیقت وجود کا پانے والا ہے" وہ انسانی انداز کی قیاس سے ہے اور واجب ہے۔ حقیقت وجود موجود و خودی کو نہ مطلق کے مطابق حق تعالیٰ سے عبادت ہے جو وجود و صرف، وجود و خاص اور وجود واجب ہے، مگر محض ہے اور تمام آثار و شروط سے جدا ہے۔ جلا آثار کا نہ وجود ہے۔ بلکہ

۱۔ اسی مطلق ذات کی حالت کہ جلا اول، حرج، مطلق مطلق، جس نے ۱۵

۲۔ اسی مطلق انصاف و حکم حرج، مطلق یہ کہ ذات میں ۱۳

۳۔ جو خدا کا نام نہان مطلق مطلق کا فکر ہے وحدت وجود و اصول توحید قرآن نمبر ۱۲ ص ۳۳۲

نفس کوئی دھند نہ ہوگا۔" (۱)

طاریک کا جواب لکھتے ہیں:

"جیسا یہ بات نظر میں رہنا چاہیے کہ ہم بالخصوص دھندلی صوفی کی عینیت اور عکاسی کی عینیت میں فرق ہے۔ تاہم جی دوست اور جوہر کو اس عینیت کی وجہ سے متاثر ہوا ہے۔ دھندلی صوفی کے نزدیک کائنات میں برائے حسین ہے اس لیے برائے خیر نہ ہے۔ اسی لیے برکت کی حاکم کو بددعا اور نفرتی میں پانچویں جہان کا ہے۔" (۲)

ابن عربی، نظریہ وحدۃ الوجود کی روشنی میں، ذاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے اپنا عقیدہ عموماً بیان کرتے ہیں:

"وہ ہے اس کے ساتھ نہ ملے نہ ہو، ذائقے نہ لگتے، دُور ہے نہ قریب ہے نہ پیدہ نہ وسعت ہے نہ محصور ہے نہ کہاں ہے اور نہ کہاں اور نہ جہاں ہے۔ نہ لگتے نہ غم، نہ سختی ہے نہ جہاں (جگہ)۔ وہ اپنی وحی ہے جو وہ تھا، وہ اس ہے وسعت ہے وہ دُور ہے فردیت ہے۔ وہ ایمان کا سرکب نہیں۔ اس لیے کہ اس کا ہم بھی وہ (میر) ہے اور اس کا سنی بھی وہ (میر) ہے۔" (۳)

ظاہر ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ سے مخلوق، عباد، اقبال اور تمام مسلمانوں کو اس تصور سے اتفاق ہے۔ کائنات کے بارے میں ابن عربی کا عقیدہ یہ ہے کہ نہیں کائنات کی ہستی سے انکار نہیں، البتہ وہ اسے ذاتی اور اصلی نہیں تسلیم کرتے۔ ان کے نزدیک کائنات ہمیں جس طرح محسوس ہوتی ہے، واقع میں وہ اسی طرح ہے، اس میں کسی قسم کا دھوکا اور گریب نہیں۔ نہ کائنات سے مخلوق ہمارے حواس کا غم کسی دھوکے یا التماس پر مبنی ہے، بلکہ ہمارے حواس کے اور کائنات ذاتی اور حقیقی ہیں۔ اگر کہیں ہمارے یہ اور کائنات مخالف واقع یا مغضوب ہو جاتے ہیں تو اس کی وجہ حواس کی اپنی نااہلیت نہیں ہوتی، بلکہ خارجی اسباب و عوامل نہیں جن سے مخالف واقع بنا رہے ہیں۔ لہذا وہ فرماتے ہیں:

"جب اللہ نے ہمارا اپنے ساتھ جنس کے چاہا جس کی کوئی انتہا نہیں ہے کہ اس کے ایمان کو اور اگر چاہو تو کہو کہ اپنے عینہ اپنے چاہے حق تعالیٰ میں سنا کر میں جو تمام ایمان اس کو باعث وجود سے مخلوق ہونے کے بعد ہوا اس حقیقی کے چاہے سے اللہ کا سرور کو ظاہر ہو۔ اللہ تعالیٰ نے تمام عالم کو شل ایک درست کی ہوئی صورت میں چاہا تھا جس میں درجہ نہ تھی بلکہ وہ آئینہ ہے جس کے تھا اور عزم الہی کی نشان دہی ہے کہ جب کسی گلی کو درست کیا تو اس الہی قولی کرنے کو مستعد ہو گیا اور اس کو اس میں جو کچھ کو تعبیر کیا ہے اور جو کچھ سوائے اس کے نہیں ہے کہ وہ درست کی ہوئی صورت لیدان چلی ذاتی کے قولی کرنے کی جو پیشہ ہوا اور جو پیشہ ہے کہ اس تصور داخل کر لیتے ہیں۔

یہی امر آئینہ عالم کی جہاں اور جہاں کو متعلق ہوا جس آدم فرد اس آئینہ کی جہاں اس صورت کے متعلق قوی ہوئے۔ جس کو صورت عالم کہتے ہیں اس صورت کو تمام کا اصطلاح میں انسان کہہ کر تعبیر کرتے ہیں۔ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عالم کی صورتوں کی اصل جہاں کے اور اس کے لیے قافی ہے، کیا ہے۔ لیکن اسی فکر کا ہم انسان اور مخلوق کا

و فیض امر فیض صوفیہ، ص ۱۵۸، پاکستان انٹرنیشنل پبلیشرز، ۱۹۸۵ء، ۱۹۸۸ء

۲۔ طاریک کا جواب جہاں سے اس مسئلہ کی تشکیل کو ایک دور مطالعہ علوی، اقبالیت، جلد ۳، شمارہ ۱، جنوری، مارچ ۲۰۰۶ء، ص ۳۱

۳۔ ابن عربی، نفس الامنی، ص ۱۵۸، مکتبہ المدینہ، ۱۹۸۸ء

کیا۔ بلکہ سب اس کی عام خلقت کے جو مراتب عالم کو خالق اور کل خالق کو اس کے مخلوق ہونے کے اس کو انہیں کہتے ہیں اور وہ حق تعالیٰ کے لیے مخلوق انسانی یعنی مردم قائم کے ہے جس سے دیکھا جاتا ہے کہ کسی کو کب سے تصور کرتے ہیں۔ اسی واسطے ان کا نام انسان ہوا کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ نے اپنے خلق کی طرف ٹھہری بھاری پر رحم فرمایا۔ میں وہ حادثہ ازلی اور خلقت واقعی و ابدی ہے اور وہ کل داخل و بزرگ ہے اور اسی کے وجود سے عالم پرزاد اور کل ہوا۔ (۱)

اس طرح اپنی عربی کے خیال میں یہی خدا علی موجود تھا اور اس کے سوا کچھ نہ تھا۔ بلکہ جب اس نے اپنے آپ کو دیکھا یا آثار کائنات کو خلق کر دیا اس میں اپنے آپ کو دیکھا۔ اس نے اپنی مختلف صفات کو مختلف مظاہر میں ظاہر کیا۔ اپنی عربی کے نزدیک انسان کی تخلیق اس طرح ہوئی کہ اس کے وجود نے اپنے آپ اپنے اندر یہ استعداد پیدا کر لی۔ بلکہ انسان کائنات کی تمام مخلوقات میں اعلیٰ ترین ہستی قرار پایا کیونکہ اسی کے ذریعے ذات باری نے اپنے آپ کو دیکھا۔ اپنی عربی کہتے ہیں کہ جب ماری کائنات میں خدا کا جلوہ ہے تو بلکہ تمام اشیاء میں اسی کی ذات جلوہ گر ہوئی مگر خدا کی ذات کا مظهر ہونے کے باوجود کوئی شے بھی مکمل طور پر اس کی ذات کا عکس نہیں کرتی کیونکہ وہ اپنے مختلف اسما و صفات کے ذریعے کائنات کی مختلف چیزوں میں ظاہر ہوا ہے۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر شے میں کسی نہ کسی حد تک اللہ تعالیٰ کی ذات کا عکس موجود ہے۔

”خالف کامل وہی ہے جو برہمن اور حق تعالیٰ کا مظهر جانے اور کہے کہ حق تعالیٰ کی مہارت ہی ان میں ہوئی ہے اور اس سب سے لوگوں نے برہمن کو اپنی کائنات ان کے خاص نام کے ساتھ رکھا ہے اور وہ خاص نام یہ ہیں مانو اور میت۔ یا جیواں و انسان یا ستوروہ یا مان کے مخصوص نام کے اعتبار سے جیواں۔“ (۲)

علامہ اقبال بھی اس الہام عالم کی اصل، خودی یعنی ”اتائے مطلق“ کو قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ کائنات اپنے وجود میں ”اتائے مطلق“ کی سرچشموں سے ہے۔ یہ کائنات خدا سے لیا ہے۔ (۳) اس طرح یہ کائنات خدا کی عکس نہیں لیکن اس سے جدا بھی نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کائنات حقیقت مطلق حق ہی کی ذات و صفات کی تجلیات کا برہمن ہے، اس کے سوا کچھ نہیں۔

برجی و نبی و امراء خودی است	بلکہ ہستی و آثار خودی است
خویش را چوں خودی بیدار کرد	آفتاب را چوں عالم بیدار کرد
صد جہاں پاشیدہ اندر ذات او	غیر او پیدا است از اثبات او

اپنی عربی انیسویں صدی کے آخر تک ۱۹۳

۱۹۱۹ء تا ۱۹۲۰ء

سہ ماہیہ ”سرمد خودی“ کی فصل

”خدا یا بلکہ اصل الہام عالم خودی سے متسلل حیات ہے تاہم وہ خود را مقام خودی انحصار اور ”کلیات اقبال فارسی میں ۱۹۱۳ء میں شائع ہوا باب ”برہمن“ ”وہ عالم خودی“ کے مباحثہ انیسویں طویل ۲۰ جہاں اس فصل پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔

وہ جہاں حکم خصوصیت کا شے است
خوبی بھی را غیر خود چہ است است
سازد از خود بیکر اظہار را
تا فزاید لذت بیکار را (۱)

اقبال اپنے چوتھے خطبے ”انسانی خودی اس کی آزادی اور لائقیت“ میں لکھتے ہیں:

”دادہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کثیر خودیوں کی ایک یکتی ہے جن میں سے ہر ایک میں اور کل خالق کے ایک خاص درجہ ارتباط رکھنے کے بعد ایک برتر خودی قائم ہوتی ہے۔ لیکن وہ نظام ہے جہاں کائنات کی عاریت و پادیت کی طلب کا رہنے کی بجائے اپنی رہنمائی میں خود تکلیف ہو جاتی ہے اور حقیقت اعلیٰ اس پر اپنے تمام اسرار کو حل دیتی ہے اور یوں اپنی پادیت کے انکشاف کا راستہ نکال دیتی ہے۔ کثیر خودیوں سے برتر خودی کا لگاتار برتر خودی کے دھارہ اس کی قدر میں کوئی کمی نہیں کرتا۔ کسی چیز کا سہا ۱۱م نہیں ہوتا بلکہ اس کی صلاحیت، سوز و دیت اور اس کی آفریں رسائی یا مرجعہ زادہ اہم ہوتا ہے۔ اگر ہم روحانی زندگی کی اساس خالص عقلی بھی تسلیم کر لیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ اپنی پچھلے اور نشوونما کے بغیر پیش رو قبول ہو سکتی ہے۔ یہ وہی ارتقاء کا نظریہ دیکھو وہوں کے دلائل کی روشنی میں ہمیں یہ تسلیم ملتی ہے کہ ارتقاء کا نقشہ اپنی حقیقی کے اعتبار سے ایک پہلے سے عقل میں ڈالنے والی اور مادہ حقیقت سے بے نیلے بینا گی انداز میں جان نہیں کیا جاسکتا۔ دنیا اور کائنات حیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے ذہن پر مادہ کی برتری ہوتی ہے۔ پھر جب ذہن قوت بگڑتا ہے تو وہ مادہ پر طلب کا درجہ حاصل کر لیتا ہے اور پھر اظہار اس مادہ پر مکمل برتری حاصل کر کے مکمل طور پر خود بخود ہو سکتا ہے۔ خالص عقلی سطح کی ایسی کوئی شے نہیں جو عقل وادیت سے عمارت ہو اور جو کسی ایسے جغرافی مرکب کی فنون کر سکے جسے ہم زندگی اور ذہن کہتے ہیں اور جیسے ذہن اور حواس کی آفرینش کے لیے ایک مادہ حسی کی احتیاج ہو۔ مطلق خودی، جو سوچنے والی حسی کا فطرت میں مدد کرتی ہے فطرت کے اندر ہے۔ قرآن میں جان کرتا ہے کہ ”تخلوا ذل وذلوا فطرہ الباطن“ (۳۰: ۵۷) اور ازال میں ہے اور آفرینگی وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی“ (۴)۔

اسی طرح خطبہ سوم ”خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم“ میں فرماتے ہیں:

”میں نے حقیقت منظر کا ”خدا“ کے طور پر لکھا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انا نے مطلق سے انا کی کاوی صدور و ہر دہا ہے۔ انا نے مطلق کی جغرافی قدرت جس میں قرار و عمل ایک ہی مفہوم سمجھتے ہیں، انا کی کائناتوں کی حقیقت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تحصیل میں مادی جوہر کی یہاں تک حرکت سے لے کر نہایتی انا میں لگتی آواز اور حرکت تک ایک عقیم اور برتر دعا کا انکشاف ہے۔ قدرت الہیہ کا ہر ہر جزو اور مادی حسی میں نکاحی معمولی کیوں نہ ہو طور ایک انا ہے۔ تمام انا نیت کے اعتبار سے اور پادیت ہیں۔ حسی کے سارے سرگم میں انا نیت کا سر بتدریج باندھ کر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی عقل کو کھلی جاتا ہے۔ لیکن جب ہے کہ قرآن میں انا نے مطلق کو انسان کی شہ رگ سے بھی قریب قرار دیا ہے۔ حیات الہیہ کے دوا کی یہاں حسی حسی سوجن کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی

ہے۔" (۱)

نیز وہ طلبہ و ہم شاگرد بھی کہتے ہیں:

"قرآن کے الفاظ میں مطلق فنی میں المطلقین ہے۔ اس کے لیے جس غیر کوئی مستحق ذات نہیں اور وہ ہمارے قنایہ نفس کی طرح ہوتا اور اسے کسی متعلق مکانی میں ذات غیر سے متعلق ہونا پڑتا ہے۔ جسے غرضت یا نفس غیر کہتے ہیں اور حیات خداوندی میں مطلق ایک کو گزراں ہے۔ اس کا "میں ہونا" تو خود تصور، اساسی اور مطلق ہے۔ ہمارے لیے ایسے جس کا ایک واضح اور عمل تصور ممکن ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

لَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ

نہیں کوئی شے اس بھی پھر بھی دوست ہے دیکھتا ہے۔

اب جس کردار کے بغیر ناقابل فہم ہے یعنی ایک یکساں طرز کے درپے کے بغیر۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ عالم غرضت ہمارے کا کوئی ذخیرہ نہیں ہے جو طبعی واقع ہے بلکہ یہ حادثہ کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک عظیم اعجاز ہے اور جو بنیادی طور پر مطلق سے متعلق ہے۔ غرضت کا ذات اللہ سے وہی تعلق ہے جو کردار کا جس انسانی سے ہے۔ قرآن نے ایک دل آویز انداز میں اسے اس طرح قرار دیا ہے۔" (۲)

یوں اقبال اور ابن عربی کے خیالات باہم متضاد دکھائی دیتے ہیں۔ ابن عربی نے "مواہجات" اور "مفہوم الہم" میں عقلی و فنی دلائل کے ذریعے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ کائنات حق تعالیٰ کے اسما و صفات کی نگلی ہے۔ اقبال حق تعالیٰ کے لیے اگرچہ "انسان مطلق" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں مگر پچھلے دو بھی اسی نتیجے پر ہیں کہ یہ کائنات ان کے مطلق حق کی جلوہ گری ہے جو ہر انسانی شان سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ دوسری مثالوں کی یہاں حرکت سے لے کر انسانی شعور کی آزادانہ حرکت تک انسان مطلق حق کی جلوہ بازی ہے۔ یہ سب کچھ بذات خود کچھ نہیں۔ ہر حقیقی ایک "اتنا" ہے، ہر "اتنا" ایک آن اور ہر آن انسان مطلق یعنی حقیقت مطلق کی شان یا جلوہ گری ہے۔

اسلامی صوفیاء کی طرح، ابن عربی اور اقبال کے نزدیک بھی قلب انسانی ہی ممکن الہی کا مرکز ہے۔ انسان اپنے من (خودی) میں ادب کر اور اپنے نفس کو پہچان کر ادب کو بھی پہچان سکتا ہے اور اپنی ذات کے مشاہدے سے، ذات الہی کا مشاہدہ بھی کر سکتا ہے۔ لہذا ابن عربی لکھتے ہیں:

"اور جب اس کی نسبت اس ذات کی طرف ہوتی جس سے وہ اس ذات کے سب سے ظاہر ہوا ہے تو وہ متعلق ہوا کہ کل چیز اس اسما و صفات میں سوائے وہ جب الہی کے کسی کی صورت پر ہو۔ کیونکہ وہ حادثہ کو گناہ نہیں ہے کہ چہ ہی وہ جب اللہ سے نہیں اس کا وجود بخیر ہے۔ ظاہر ہوا کہ جب اس کا تصور اس کی صورت پر ہوا جیسا کہ ہم نے تم کو اس سے کہا اور حق تعالیٰ نے ہم کو ان سے الہی ذات کے ضم کو حادثہ کے نظر پر محمول کیا چنانچہ رسول اللہ نے فرمایا کہ جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا ہے اپنے پروردگار کو پہچان لیا اور اسے یاد کیا ہے کہ ہم نے اپنی کتاب میں تم

تجدید و اصلاح اسلام میں ۴۲

۲ اپنی کتاب میں


اقبال کا تصور بھی ایسا ہی ہے۔ (۲) بلکہ ان کے تمام تر فلسفے کی بنیاد بھی تصور ہے۔

اپنے مکہ میں رہا کہ یہاں سراج زیدی

(۳) تو اگر میرا نہیں جانتا ہے میں اپنا حق

ان اشعار میں بھی ہے صرف انما زبیران کا لرق ہے ۔

کرا بھئی چھوڑ دینی کہ او پیاس تو زہر شکاری
 تلاش او کی جڑ خود نہ بنی تلاش خود کنی جڑ دنیائی (۴)
 نہ اور ہے سودے با کٹوڑے

(a) 

۱۳ محرم ۱۲۸۵

(۶) سفر و نمود کی، فکر کی من چیت

مطهر جافلی کے قاتل

۷۔ تاہم اس کے سوائے خود نہ بنی (۷)

ہم عربی کے نزدیک انسانی نفس کے لیے اس قدر اہمیتی کا حامل ہوا کہ نفس نہیں مارتے ہیں:

”میں لوگ اپنے وجود میں کس طرف متوجہ ہیں اور اسباب ہمارے امکان کے میرا وہاں میں ہر سو آف ہے اور وہ میری حاجت کے شعلے سے لگتی ہے اور ہے یہ وہاں ہے اس واسطے اس کے لیے حلال اور تقسیم ہے۔ وہ وہاں ہے کہ احتیاج کے

ایمانیہ عربیہ، انجمن مدرسہ اسلامیہ، دارالافتاء، دارالحدیث، دارالعلوم دیوبند

۲۔ کچھ حلقہ جواماب دہلی "گولڈی" کے رہائے ہیں۔

Practical Guide

مركز بحوث الصحراء

00000000

2007/06/09

557/2014

جب سے وہ اپنے جانے والے سے تجھ سے نہیں رہا جب الہی میں جو خاص خدا کے لیے ہے عالم کو بیکہ صحت میں ہے۔
 میں وہ حق خدائی کہ یہ خدا اور جب الہی کے بھی اور اک نہیں کر سکتا چنانچہ بد سے اور خدا میں فرق ہے ہوا کہ بد خدا کا
 صانع ہے اور اس کی مخلوق ہے جو کہ اس کا صانع نہیں ہے۔ وہ الہی ہے۔ نیز یہ کہ بد سے جس خدا کی صفات نہیں ہیں۔
 اس لیے جب وہ اسے چاہتا ہے تو پوری طرح نہیں پہن سکتا۔“ (۱)

اسی طرح ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

”نکاح و حقیر اور درباب فکر و نظر اور عقلمیں جنہوں نے نفس کی باہت اور حقیقت پر نگاہ کیا ہے تو ان میں سے کوئی
 شخص اس کی حقیقت پر آگاہ نہیں ہوا اور غرق فیہی الہی اس کی باہت کو کچھ بھی نہیں سمجھتا اور جس نے غور غری سے اپنے
 نفس کی باہت کا اور اک چاہا اس کی مثال دیکھ کر وہ کہتا ہے کہ وہ اس کے لڑبہ چاہا اور بیہوش ہو گئے کے قابل نہیں
 ہے اس نے جاننے کی طاقت سے بھرلا“ (۲)

اسی طرح، ابن عربی کے نزدیک، ذات الہی کا کھل اور اک عقل انسانی کے بس میں نہیں، مگر وہ کہتے ہیں کہ
 وہاں (عقل الہی) کے ذریعے، ذات الہی کا اور اک ممکن ہے۔ لہذا فرماتے ہیں:

”میں رسل علیہم السلام سے کوئی شخص زیادہ عقل والا نہیں ہے کیونکہ وہ معانی فیہی کے جواب الہی سے فخری صورت میں
 لاتے ہیں بلکہ میں کو عقل نے ثابت کیا ہے اس کا انہوں نے بھی ثابت کیا ہے اور جس میں کہ عقل حصول کام نہیں کر سکتی
 اس میں انہوں نے اپنے اور اک اور وہاں سے نہ ملایا میں ہے اور جس میں کو کسر حال بھی نہیں ہوتی بلکہ جلی الہی میں وہ
 خود اس کا قرار کرتی ہے اور وہ جلی سے وہ خالی ہوتی ہے تو اسے مثلاً بدت میں خیر دانی ہے۔“ (۳)

مثلاً ساقابل بھی ابن عربی کی طرح یہی عقیدہ رکھتے ہیں کہ انسانی عقل کی اہمیت تو ہے مگر حقیقت عقلی کے اور اک
 تک اس کی رسائی ممکن نہیں۔ اس کے لیے تو وہاں کی ضرورت ہے۔ (۴)

وحدۃ الوجود (pantheism = طول = اتحاد) کو ماننے والے لازماً جبر کو بھی مانتے ہیں کیونکہ یہ وحدۃ الوجود
 (طول = اتحاد) کا لازمی نتیجہ ہے۔ ابن عربی کے نظریے وحدۃ الوجود کے طول اور اتحاد (Pantheism) سے مختلف
 ہونے کا اعتراف وہی اس سے قبولی لگایا جاسکتا ہے کہ وہ جبری نہیں بلکہ قدرتی ہیں۔ وہ عقل کی اہمیت کا انکار نہیں کرتے۔ ان کا
 ”انسانی کامل“ مجبور نہیں بلکہ اختیار ہے۔ اور نہ وہ تعجب عالم کے قابل کہاں نہیں سکتا ہے۔ حیرت ہے کہ ابن عربی کے وحدۃ
 الوجود کو طول اور اتحاد کا مترادف جان کر انھیں ”زندہ جی“ قرار دینے والے علماء نے یہ حقیقت کیوں فراموش کر دی:
 ابن عربی لکھتے ہیں:

”میں نے اپنی نفس میں حکم جبر سے معاف کر کے اپنے میں دعا

میں دیکھا میں دعا

میں دیکھا میں دعا

میں دیکھے مثال چاہا اب دم میں ”وہاں“ کی بحث ص ۱۱۷-۱۱۸

”تخلات سائنس انسان کمال کے کسی کو بھی نہیں ہے اور اس تخلیق کی صورت ظاہری عالم اور صورت عالم سے ملتی ہے اور انکی صورت پہنچی ہے اس واسطے کہ انسان کی شان میں کہا ہے کہ میں اس کی آفتابی اور چاندنی اور چٹائی کا کسب ان کی قائم و دائم ہوں۔ پس ان مخلوقات میں فرق کر لو اسی طرح وہ برسرِ وجود عالم میں جہدِ طلب میں سوچنے کے ہوتے ہے کہ میں کس کے لیے مخلوق ہوں؟ میں کس طرح کے لیے۔ پس مخلوق مخلوقات کے ساتھ سائنس تمام کے کئی ذخیرے“۔ (۱)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

”مجھے یقین ہے کہ عالم میں جہد و مس انسان کمال کے ذخیرے ہیں اور جہد اس کو جانتا ہے وہی جانتا ہے اور وہ جانتے والا انسان کمال ہے اور مجھ میں جانتا ہوں وہاں ہے“۔ (۲)

علامہ اقبال بھی اسی ماری کی طرح نظریے جہد کے مخالف اور قدر کے قائل ہیں۔ ان کے خیال میں اللہ نے بندے کو اپنی فکر پر خود بنا لینے کا اختیار دیا ہے۔ اس اختیار کو استعمال کر کے بندہ انسان کا ممل بن کر کائنات کو تعمیر کر سکتا ہے۔ ان کے نزدیک انسان خود مختار ہے اور اپنے اعمال کا خود سدا رہے۔ (۳) اقبال تعالیٰ عطا کر کے ہے مجدد انسان کے ارادوں میں داخل انداز نہیں ہوتا بلکہ اس نے خود اپنے آپ پر پابندی عائد کر لی ہے کہ وہ انسان کے اعمال کا تعین خود نہیں کرے گا اور تمام چیزوں کا علم رکھنے کے باوجود انسان کے اعمال کا صحیح علم نہیں رکھے گا کیونکہ اس طرح انسان کے اعمال نے سوچا نہیں گئے اور وہ مجبور محض بن کر رہ جائے گا۔ (۴)

اس طرح علم الحی اور مسئلہ جہد و قدر کے ضمن میں اقبال اور ابن عربی کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

’العلم محسوس والخلق معقول‘ (۵)

یعنی حق تعالیٰ نے ہر ایک محسوس (Percept) اور کائنات معنی و معقول (concept) ہے۔ مراد یہ کہ جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ حق ہی ہے۔ مطلق تو صرف معقول یعنی ہمارے ذہن کی چیز ہوا رہے۔ علامہ اقبال نے اپنے ساتویں خطبے ”کیا نہ سب کا مکان ہے؟“ میں ابن عربی کے اس قول کے بارے میں کائنات کے انکار و بعد الطبیعیات کی دلیل کو رد کیا ہے:

”کائنات کے شے بنے ہوئے ہیں جیسا کہ میں نے تحریر کیا ہے کہ ہمارے میں کائنات کے نقطہ نظر میں ہی بعد الطبیعیات کے امکان کے بارے میں اچھے اے سوال کی گنج اوجہ پائیدہ ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب مسائل اس کے انت ہیجیا کہ کائنات نے کچھ دکھایا ہے۔ جیسا کہ عظیم مسلم صوفی خلق ہی اللہ ہیں ابن عربی کا قول پہنچ ہے کہ خدا محسوس و مشہود اور کائنات معقول“ ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی، عظیم اور شاہِ عراقی تمام ہمارے نکاح اور حکام ہمارے

۱۔ ابن عربی، انصاف، حکم، معجزہ، حافظہ، کتب خانہ، ص ۷۹، ۷۸

۲۔ ایضاً ص ۷۹

۳۔ دیکھئے مقالہ ”ابوابِ ہم“ میں ”جہد و قدر“ کے مباحثہ ص ۱۵-۱۶

۴۔ ترجمہ ”میراثہ اسلام“ ص ۱۴

۵۔ ابن عربی، انصاف، حکم، معجزہ، حافظہ، کتب خانہ، ص ۱۴

زبان کی کثرت پر اسرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زبان اور مکان کی بات کرتا ہے۔ میں بھی جھوٹکا ہے کہ جسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں مصلحتی عقل کی آفرید، اور انسانی تجربے کے کسی دوسرے عناصر تک میں جو زبان و مکان کے دوسرے نظاموں نے کسی اور انداز میں ترتیب دے رکھے ہیں۔" (۱)

اس طرح اقبال، اپنی عربی کے اس نظریے کے ذریعے، کائنات کے انکار و باطلہ لطیفیات اور انکار خدا کی دلیل کو نہ صرف رد کرتے ہیں بلکہ اسے باطلہ لطیفیات اور وجود باری تعالیٰ کے انکسار کی دلیل کے طور پر بھی استعمال کرتے ہیں۔
ابن عربی کا ذکر و قول، ان کی کتاب "فصوص الحکم" میں ہے۔ چنانچہ وہ نص "ہو یہ" کے تحت لکھتے ہیں:

"محقق حق تعالیٰ کی ذات پر چھوٹے اور بڑے کا اصل سرچشمہ ہے اور چونکہ مہر سنانے والا اور قوی کے نہیں ہے لہذا وہ عقل حتم میں مضمود ہے۔ یہی سب ممکن اور ممکنہ اور پانے والوں کے نزدیک عقل متحول اور حق محسوس و مشہود ہے اور ان دونوں میں فرق کے ساتھ جو لوگ ہیں ان کے نزدیک جو حق محسوس اور مشہود ہے وہ عقل ہے اور حق ایک عقلمند ہے جس کا خارج میں کوئی گہری نمی وجود نہیں۔ یہی وہ لوگ محسوس بھاری پانی کے ہیں اور گرد و ازل جو حق کو محسوس و مشہود اور عقل کو متحول جانتے ہیں محسوس اس پانی کے ہیں جسے یہ اس بجائے والا پانی کہا گیا ہو پینے والے کے واسطے جو دے دے۔" (۲)

میکس اگروڈا دی، ابن عربی کے اس قول کی وضاحت میں کرتے ہیں:

"ظاہر و باطن ہر دو کا وہاں ہی ہے جس کے ساتھ نہیں ہے۔ ظہور و باطن ہر دو کا وہاں ہی ہے جو خدا کا ظہور محسوس ہوتا ہے جسے باطن کہتے ہیں، خدا کے ظہور اور اس سے الگ نہیں ہے۔ ظہور و کثرت جو محسوس ہوتی ہے وہ خارجی عقل کا کاروبار ہے کہ ہم اسے خود کو ظاہر اور باطن کا حال سمجھتے ہیں۔ اس کے دوسرے آپ نے فرمایا کہ ان محسوس و باطن متحول جو محسوس ہوتا ہے وہ حق ہی ہے عقل تو صرف متحول یعنی ظاہر سے انہی کی بنا ہوا ہے۔" (۳)

یوں اقبال، اپنی عربی کے اس نظریے کو، کائنات تعالیٰ محسوس خیال، عقل یا عقلی استخراج یعنی Concept نہیں بلکہ درک و محسوس یعنی Percept ہے، قبول کرتے ہوئے حقیقت عقل کو درک و محسوس تسلیم کرتے ہیں اور کائنات کو اعتباری مانتے ہیں۔ یعنی یہ کائنات اور اس کی جملہ اشیاء عقلی اور قائم بالذات نہیں بلکہ یہ اپنے ہونے میں باری تعالیٰ کے وجود کی محتاج ہیں۔ یہ از خود موجود نہیں۔

زبان ہم مکاشف اعتباری است

زبان و آسائش اعتباری است (۴)

۱۔ تفسیر قرآن مجید، ج ۱، ص ۱۷۷

۲۔ ابن عربی، فصوص الحکم، ترجمہ حافظ و کتب خانہ، ص ۱۵۶

۳۔ بخش اکبر آبادی، مجلس، راز و کھجور، ج ۱، صفحہ ۱۷۷، تفسیر، ج ۱، ص ۱۷۷

۴۔ گلابی، اقبال، ص ۵۴۶

نہ فرماتے ہیں۔

یہ یوم ما جلی ہاست نکر

جہاں تا پید و اور پیداست نکر (۱)

خطبہ سوم "خدا کا تصور اور دعا کا ملبوم" میں فرماتے ہیں:

"وہ بنیادی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متکثر کوئی خیر ذات ہے اور وہوں کے درمیان کیا کوئی بند مکانی موجود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انہی نقطہ نظر سے تحقیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی اقبال اور کوئی بعد ہو۔ کائنات کو انکی خودی اور حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے متکثر موجود ہیں۔ کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو وہ انکی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے ہاتھ میں چڑے ہوں۔ ہم نکل آئیں، دیکھتے ہیں کہ وہاں وہ مکان اور مادہ خدا کی آزادانہ تخلیق توانائی سے تخلیق کر کے حاصل عکس تصویر است ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ عکس خداوندی کی تفہیم کے متکثر ہوتے ہیں۔" (۲)

حریت لکھتے ہیں:

"ایک بار سرولف بزرگ حضرت ایچ دی بٹھائی کے سر پر ہاں میں تحقیق کا سوال سامنے آیا۔ ایک سر پر نے غم ماحول کے نقطہ نظر کے مطابق کہا:

"ایک ایسا عورت صاحبہ خدا ہی موجود تھا اور خدا کے سوا کچھ نہ تھا۔ جو انا حضرت ایچ دی بٹھائی نے فرمایا: "اب بھی تو اسی صورت ہے جو اس وقت تھی۔"

یہ بادی دیا کوئی ایسا مادہ نہیں جو خدا کے ساتھ بیٹھ سے قادر خدا کو اپنا ملے یا جیسا اس پر عمل ہوا ہے۔ بلکہ اس کی تخلیق نظرتہ تو ایک مسلسل عمل کی ہے جسے کرنے الگ تھلک چیزوں کی کثرت میں پایہ تکمیل ہے۔" (۳)

اقبال کائنات اور اس کے مظاہر کو "باطنی حق جو بہن" کہتے ہیں۔

ہر اہی باطن حق جو بہن

منجی لا موجود اللہ عو بان (۴)

"حیاء مشرقی" میں لکھتے ہیں۔

لم در رنگ جام زلفک حر ماست

ایہی زہر و زہر چوست؟ فریب نکر ماست (۵)

۱۔ لکھنؤ، اقبال فارسی میں، ۵۵۰

۲۔ ترجمہ و تفسیر اسلام، ص ۸۶

۳۔ ایضاً ص ۸۶۔ ۸۷

۴۔ لکھنؤ، اقبال فارسی میں، ۱۳۸

۵۔ ایضاً ص ۸۶

نیز ارسلان نگار میں، دہائی ہے۔

تو اسے ناداں! دل آگاہ، دریا ب

بخود منہ لیا کس راہ، دریا ب

چہاں مومن کند پاشیدہ را فانی

ز کا سوجھو الا اللہ دریا ب (۱)

یعنی کائنات میں حقیقی معنی میں صرف اور صرف ایک ہی ذات موجود ہے اور وہ اللہ ہے۔ وہی حقیقہ مطلق اور واجب الوجود ہے۔ یہ کائنات حق تعالیٰ کی ذات و صفات کی منظر ہے۔ اس کا وجود مستقل بذات اور حقیقی نہیں بلکہ مطالبے خداوندی ہے۔ اس کا وجود حقیقی ہے جو بظاہر موجود و مشہود ہے مگر اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ بالفاظ دیگر حقیقی وجود صرف اور صرف ذات واجب تعالیٰ کا ہے جبکہ کائنات اپنے وجود اور اپنی بقا کے لیے ہر آن اس حقیقہ مطلق کی محتاج ہے۔ یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے کہ اقبال اور ابن عربی جس کے طایفہ ہیں اور جس کا طول، اتھار، ویلٹ اور نوفاطونیت سے کوئی تعلق نہیں۔ (۲)

شیخ محمد دالغ دہائی:

ابوالیرکات امام دہائی شیخ احمد ربیعہ ہی کہہ دالغ دہائی، جو مصر کے عظیم صوفی بزرگ، ملکہ اسلام اور مکیاوی ہیں۔ (۳) علامہ اقبال، حضرت محمد دالغ دہائی کے بڑے معتقد اور آپ کی دینی دلی مددات کے معترف تھے۔ آپ کے دل میں شیخ احمد ربیعہ کی کے خیالات اور حاصل فکر کی بڑی قدر و منزلت تھی۔ وہ شیخ کہہ دکی تہجد دہی بالخصوص اصلاح تصوف سے بہت متاثر تھے۔ اقبال جب بھی اپنی تحریر میں حضرت محمد دالغ دہائی کا ذکر کرتے ہیں تو اس میں حسن عقیدت اور جذبہ ادب و احترام کا رنگ نمایاں نظر آتا ہے۔

حاضر ہوا میں شیخ محمد کی لہ پر وہ خاک کہ ہے زہ فلک مطلق انوار

اس خاک کے ذروں سے ہیں شرمندہ ستارے اس خاک میں پاشیدہ ہے وہ صاحب اسرار

گردن نہ ٹھکی جس کی جہانگیر کے آگے جس کے نفس گرم سے ہے گرمی اسرار

وہ بند میں سراپہ طست کا گیلیان اللہ نے ہر وقت کیا جس کو خبردار (۴)

دیکھا اقبال قادیان میں ۱۹۱۱ء

۲۔ دیکھیے خاک ہذا، باب ۱۵ میں "وحدۃ الوجود" کے بارے میں صفحہ ۱۳۹۵

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔

۴۔ ایمن علی ندوی، ص ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳

اقبالؒ نے ہاویہ نامہ میں اس قہار کا اظہار کیا ہے کہ کاش میں نے شیخ احمد سرہندی کے مجددِ حیات میں ہوتا تاکہ اس کی تمام غمزدہ مانی زندگی کا حقیقی جلوہ درجہاں دیکھ سکتی۔

کاش ہر دے اور زمانہ احمدیؒ
 تاریدے ۲ سرور سرورے (۱)
 اپنے ساتھ میں غلبےؒ کیا مذہب کا امکان ہے؟ میں، اقبالؒ نے شیخ مجتہدِ دلف جانی کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے انھیں سترہویں صدی عیسوی کا عظیم مذہبی مفکر اور اسلامی تصوف کا عظیم مصلح کہا ہے۔ (۲) سید سلیمان ندوی کے نام ۱۳۔ نومبر ۱۹۱۱ء کے ایک خط میں اقبالؒ لکھتے ہیں:

”غیر غلبہ اور ہمہ گیر ہر مذہب کے دل میں بہت بڑی عزت ہے۔ مگر ان میں کو آج یہ سلسلہ بھی گہمے کے رنگ میں رنگ کیا ہے یہی حال سلسلہ قادریہ کا ہے جس میں نہیں غریبیت دیکھتا ہوں۔ حالانکہ حضرت گنی الدین کا قصور اسلامی تصوف کی گہمیت سے پاک کرنا تھا۔“ (۳)

حضرت مجددِ دلف جانیؒ اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق میں ذاتِ باری تعالیٰ کی کامل ماورائیت اور اپنے فحش کردہ نظریہٴ وحدۃ الشہود کے قائل ہیں۔ شیخ مجددۃ الشہود کے سب سے بڑے داعی و شارح اور مبلغ ہیں۔ نظریہٴ وحدۃ الشہود کو لایں مرتبی کے نظریہٴ وحدۃ الوجود کا رد عمل سمجھا جاتا ہے۔ وحدۃ الوجود کا مطلب ہے وجود کا ایک ہونا۔ اور اس کا اصطلاحی مفہوم ہے کہ سارے کائنات کے وجود کے خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے۔ اس ذات کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں، تمام اشیا باوجود غیر موجود ہونے کے اس ایک وجود کے مظاہر اور اشکال یا تصنیفات ہیں۔ (۴) جبکہ وحدۃ الشہود کا مطلب یہ ہے کہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے۔ دیگر موجودات معدوم نہیں ہیں بلکہ موجود ہیں البتہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے جس طرح دان کی روشنی میں ستارے نظر نہیں آتے جبکہ وہ موجود ہوتے ہیں اسی طرح باقی چیزیں موجود ہونے کے باوجود مشاہدہ میں نہیں آتیں۔ (۵) ڈاکٹر عبدالحق انصاری، وحدۃ الشہود کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

”شیخ مجتہد کے فلسفہ کے مطابق وحدۃ الشہود کا نام ہمارے تصور یہ ہے کہ خدا کا کائنات سے باہر غلبہ اور یکیت غیر ایک وجود ہے جو کہ بھی معلوم میں کائنات کے ساتھ خود نہیں اور نہ ہی اسے دونوں میں کوئی چیز مشترک ہے۔“ (۶)

زیرِ نظر حقیقت میں یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے کہ ان مرتبی کے فحش کردہ اسلامی وحدۃ الوجود کا دعویٰ عالمی برتر کا اقرار اور طول نہیں۔ حضرت مجتہدِ دلف جانیؒ بھی وحدۃ الوجود کی انھیں توجیہات کے خلاف ہیں جو اسے طول و اتمام سے جا ملاتی ہیں۔

ریکات اقبالؒ، ۱۹۱۱ء، ص ۴۲

۲۔ تہذیب و فکریات اسلام، ص ۲۷۵-۲۷۸

۳۔ محمد اقبالؒ، اقبالؒ، جلد اول، مرتبہ شیخ مظاہر، ص ۹۷

۴۔ محمد علی قہار، مثنوی، ”مثنوی کا تصورِ حقیقت“، مشورۃ لکچر آف انجیل، ج ۱، ص ۱۱۹

۵۔ ۱۹۱۱ء، ص ۱۸۹

دوست وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں، صرف لفظی نزاع ہے۔ شیخ محمد لاکی اپنی تحریریں (مکتوبات) اور معتقد علماء کی تحقیق اسی نتیجے پر پہنچاتی ہے۔ کام رہائی خود لکھتے ہیں کہ:

”ہاں ہاں ہے۔ کہ صوفیہ طبع میں سے جو لوگ وحدت وجود کے قائل ہیں۔ اور انبیاء کو بھی حق جانتے ہیں۔ اور ہر دوست کا غم کرتے ہیں۔ ان کی ہر آواز میں انبیاء حق تعالیٰ کے ساتھ تھوڑی ہیں۔ اور جو پر حلال کر کے تفسیر کی ہے۔ اور صاحب غم کو کیا ہے۔ اور بچہ لڑی چلی میں آ گیا ہے۔ کہ یہ سب کلمہ اہل اللہ اور گمراہی و ذوق ہے۔ وہاں خدا تعالیٰ ہے نہ طبیعت نہ حلال نہ بھی لکھ سکتا کہ ان کو ان کی تفسیر میں لکھنے پر لایا جاتی ہے تاہم انہی انہی لکھتا ہے کہ وہاں ہے۔ اہل حقانی اب بھی ایمانی ہے جیسے کہ پہلے قہار پاک ہے و مالک جو سرحدت کے حد سے ذات و صفات و اہل ہند میں حشر نہیں ہوتا۔

حق تعالیٰ اپنی اسی مطلب اطلاق پر ہے۔ اور جب کی بلندی سے انسان کی باطنی کی طرف نہیں آتا۔ بلکہ ہر دوست کے سامنے ہے۔ کہ انبیاء نہیں ہیں۔ اور حق تعالیٰ سوجہ ہے۔ منور نے جو انا لکھی کہا۔ اس کی مراد نہیں کہ کسی حق ہوں اور حق کے ساتھ تھوڑی ہوں۔ کہ یہ کلمہ ہے اور اس کے لکھ کا سوجہ ہے۔ بلکہ اس کے قول کے پرستے ہیں۔ کہ میں نہیں ہوں۔ اور حق تعالیٰ سوجہ ہے۔

حاصل کام یہ کہ صوفی انبیاء اور حق تعالیٰ کے عقائدات جانتے ہیں۔ اور حق تعالیٰ کے اسما و صفات کے آئینے خیال کرتے ہیں لیکن اس بات کے کہ ان میں کسی قسم کا حائل اور بوجہ تہید ہو۔ جس طرح کسی شخص کا ماہر بنا ہو جائے تو نہیں کہ کچھ کہہ دیا میں اس شخص کے ساتھ تھوڑی ہے اور طبیعت کی نسبت رکھتا ہے۔ اور شخص حلال کر کے لکھ کی صورت میں ظاہر ہوا ہے بلکہ وہ شخص اپنی مراد ذات و صفات پر ہے۔ اور حلال دھیر کی آمیزش کے بغیر لکھ اس سے جدا نہیں آتا ہے۔ ہاں بعض اوقات ان لوگوں کی نظر میں جن کو اس شخص سے محبت ہوتی ہے۔ کمال محبت کے باعث ماہر کا درجہ ملتی ہو جاتا ہے۔ اور شخص کے بغیر ان کو کچھ ظہور نہیں ہوتا۔ اس وقت اگر یہ کہیں کہ لکھ میں شخص ہے لیکن عمل معدوم ہے۔ اور سوجہ وہی شخص ہے۔ تو ہو سکتا ہے۔ اس تحقیق سے ثابت ہوا کہ انبیاء صوفیہ کے نزدیک حق تعالیٰ کے عقائدات ہیں۔ جن حق تعالیٰ کا بھی جس انبیاء حق تعالیٰ سے ہو سکتے۔

لیکن ان کے کام ہر دوست کے سامنے ہر دوست ہوتے جو خدا کریم کے نزدیک حق ہیں اور نہ حقیقت علماء کریم اور صوفی عقائد کے درمیان کوئی نزاع ثابت نہ ہوگی۔ اور وہی تو اس کا سال ایک ہی ہوگا۔ البتہ اس قدر فرق ہے کہ صوفی انبیاء اور حق تعالیٰ کے عقائدات کہتے ہیں اور علماء اس لحاظ سے بھی نکادہ کرتے ہیں۔ تاکہ طویل واقعات و اہم نہ پایا جاتے۔ بلکہ صوفیہ جو وحدت وجود کے قائل ہیں۔ حق پر ہیں۔ اور علماء بھی جو کلمات وجود کا غم کرتے ہیں۔ حق پر ہیں۔ صوفیہ کے اقوال کے مناسب وحدت ہے۔ اور علماء کے حال کے مناسب کلمات ہے۔ کیونکہ شراعی کی کلمات پر ہے۔ اور احکام کا ہر اہل امت کلمات پر موقوف ہے۔ اور انبیاء و عظیم اہل علم و اہل کلام کی روایت اور آخرت کا قیام و طلب اہل کلمات سے نہیں رکھتا ہے۔ اور وہ حق تعالیٰ کا خستہ اہل انفراد لکھیں جانتا ہوں کہ کچھ جانتا ہوں) کے

موافق کثرت کو چاہتا اور عبور کو درست دیکھتا ہے تو اس مرتبہ کا ہائی رکھنا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ اس مرتبہ کی ترتیب حق قرارنے کا محبوب اور پسندیدہ ہے۔ شطرنج ذی شان کے لیے نوکروں کا کردار کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس کی عظمت و کمزور کے بیانیہ وفاق اور انکسار دیکھ رہے۔ وحدت و جد کو ماحول اگرچہ حقیقت کی طرح ہے۔ اور کثرت کا ماحول اس کے مقابلہ میں کاوی طرح اس کے واسطے اس عالم کو عام حقیقت کہتے ہیں اور اس عالم کا عالم نماز۔ لیکن چونکہ عبور اس حق قرارنے کا محبوب اور پسندیدہ ہے اور ذاتی اور باطنی اعتبار سے کھلا نظر ملے ہے۔ اور قدرت کو کثرت کے لہجے میں نکال کر کیا ہے اور اسباب کو اپنے فعل کا دائرہ تلاش بنا ہے۔ اس لیے وہ حقیقت کا متحرک ہے اور یہ کماز حصار و شہر ہے۔ لہذا جہاں اگرچہ حقیقت کی طرح ہے۔ اور وہ دائرہ اس شہر سے بچا ہوا ہے لہذا کیلئے ہے لیکن اس کی حقیقت متحرک ہے۔ اور حصار ہے۔ (۱)

اس مکتب کے جائز مباحثہ سے یہی حقیقت سامنے آتی ہے کہ حضرت مجدد الف ثانی عظیم اسلامی وحدۃ الوجود کے برگزگانہ نہیں بلکہ وحدۃ الوجود میں صرف تقابلی فرق ہے۔ ان میں کوئی مطابقتی نزاع اور اختلاف موجود نہیں۔ اس خطا میں شیخ مجدد، جسے لوگ وحدۃ الوجود کا خلاف قرار دیتے ہیں، وجود وحدۃ الوجود پر کیے جانے والے اعتراضات رد کرتے ہوئے اس مسلک کی درست تشریح کر رہے ہیں اور بتا رہے ہیں کہ لوگ وجودوں کے الفاظ اور جہاز سے لفظ معنی اخذ کرتے ہیں۔ ذہن نظر مکتب میں یہ حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ تمام ربانی وحدۃ الوجود کو روحانی ارتقا کا ایک مقام قرار دیتے ہیں اور اسے قطعاً نہیں کہتے۔ وہ خود بھی ایک طویل مدت تک اس اور بتائے وحدت میں غوطہ خوری کر کے بائوب موتی نکالے رہے۔ وہ اپنے دلوں و غمزوں کی سیر و جہد کی کارکر کرتے ہیں اور انھیں لٹا نہیں کہتے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ شیخ مجدد روحانی ارتقا کی تشریح ملے کرتے ہوئے اس سے اس کے تمام یعنی شہود پر پہنچ گئے وجودات سے بہتر قرار اصل بات یہ ہے کہ:

”انکساری اور انکساری باطنی صوفیاء و علمائے وحدۃ الوجود کی تفسیرات سے مسلمانوں میں جو غلط فہمیاں پھیل چکی ہیں اور اس سے اتفاق و مطابقت اور برکت کے خدا ہونے کی باتیں عام کر چکی ہیں اور ان سے لوگوں کو بچانے کے لیے انھوں نے اس اصطلاح وحدۃ الوجود کی کو بدل دیا اور اس کی جگہ وحدۃ الشہود کی اصطلاح کو رائج کر دی جس کا مقصود یہ ہے جو وحدۃ الوجود کی صوابی کہتے ہیں۔ جہاں تک برکت کے ملبے پر وہ خدا کے لگے ہوئے کا تعلق ہے وہ دونوں نے ایک ہی شے کا خطاب کیا ہے۔ لہذا یہ مطابقت نہیں فرق اور خطاب کی ضمنی تعبیر میں ہے۔ وہ دونوں یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ تعالیٰ کی جنی ملات کا اثبات انھوں نے مطالبہ کیا ہے وہ ذات سے الگ نہیں۔ وہ انھیں عبودیت (یا عبودیت) کہتے ہیں۔ جب کہ شہودی ملات کو ذات کے عبودیت کی بجائے انھیں ذات کامل کہتے ہیں۔ قصور و غلوں کا ایک ہی ہے صرف لفظی فرق ہے۔“ (۲)

حضرت مجدد الف ثانی ارتقا کے سواک کے تین مراحل ملے کر کے وجود سے وجود یعنی وحدت سے اہدیت کی منزل

۱۔ مکتب ناصر باطنی بحر حق عالم الہی صلاہ و سلام و ملاقات سے تشریح و مکتب بحر حق ص ۱۵۳۔ ۱۶۰

۲۔ دیکھئے کتاب پناہ مکتب بحر حق ص ۱۶۰

۳۔ الفہم۔ ص ۱۶۰ اقبال اور مسئلہ وحدۃ الوجود ص ۸

نیک پہنچے ہیں۔ اس روحانی ارتقا کے مدارج کا ذکر وہ اپنے ایک خط میں یوں کرتے ہیں:

”تقیر کا ارتقا درجوں سے اعلیٰ توحید کا شرب تھا۔ اور تقیر کے والد بزرگوار قدس سرہ ہزارہا ہر اسی مشرب ہوئے ہیں۔ اور وطن میں چری چری مگرانی حاصل ہونے کے باوجود مرجہ پہ کئی کی جانب دیکھتے تھے۔ ان کا اعتقاد ہمیشہ اسی طریق پر رہا۔ اور اس مضمون کے سوا حق کو تقیر کا بیٹا اور حقیقہ ہوتا ہے۔ تقیر کو اس مشرب سے ازاد بنے ظلم کے بہت قاتلہ اور بڑی لذت حاصل تھی۔ یہاں تک کہ حق افسانے نے محض اپنے کرم سے ارشاد و جاہلیت کی بنا پر اسے حقائق و معارف کو جاننے والے۔ پسندیدہ دین کی تائید کرنے والے اور سچے شیخ اور سونے اور قلم حضرت خواجہ محمد باقی قدس سرہ کی خدمت و صحبت نصیب کی۔ اور انھوں نے تقیر کو طریق طبع کشند یہ تعلیم فرمایا۔ اور اس مسکین کے حال واد پر بڑی توجہ فرمائی۔“

اس طریق طبع کی حق کے بعد تھوڑی مدت میں توحید و جدوی مختلف ہو گئی۔ اور اس کشف میں حد سے زیادہ کروا دینی پیدا ہوئی اور اس مقام کے ظلم و معارف بہت نکاہر ہوئے اور اس مرجہ کے واقفین میں سے شاکر ہی کوئی دیکھ رہا گیا ہو۔ جس کو تقیر پر مختلف دیکھا ہو۔ اور شیخ صدیقی علیہ السلام عربی کے معارف کے واقفین کو جیسے کہ چاہے ظاہر فرمایا۔ اور کھلی دینی جس کو صاحب خصوص نے بیان فرمایا ہے اور اس کے سوا عروج کی نہایت نہیں جانتا۔ اور اس جگہ کی شایا میں کہتا ہے۔ ”وفاقتہ ملا علی قاری علیہ السلام انھوں نے اس کے مابعد عدم محض کے سوا کچھ نہیں۔ تقیر اس جگہ سے اگلی شرف واد اور اس جگہ کے ظلم و معارف بھی جن کو شیخ قاسم انوار بیٹ سے مخصوص جانتا ہے۔ متصل معلوم ہے اور شکر وقتہ اور غلبہ حال اس توحید میں اس کے سبب پہلچا کر محض مریدوں میں جو معرفت توحید کی سرمد کی خدمت میں گئے تھے۔ ان دو چیزوں کو جو سراسر شکر ہیں نکھالنا۔“

اسے درجہ نہیں قرینت بطلب اعلیٰ است طلب یا کافری و طلب ترسانی است
کفر و ایمان دلف و دوسے آں پر کی و پناہی است کفر و ایمان ہر دو اندر دہا یکسانی است

ترجمہ

یہ قرینت انھوں کا ہے طریقہ سر نیر ایک مذہب ہے ہمارا کافروں کے دین پر
دلف اور دوسے آں پر کی کا کفر اور ایمان ہے کفر اور ایمان ہمارے دہا میں یکساں ہے
اور یہ حال بہت مدت تک ہمارے محض سے سائلوں تک نہایت کھلی گئی۔ تاہم حق تعالیٰ کی حاجت و حاجت و درجہ طلب سے میدان غور میں آئی۔ اور یہ چوٹی اور پہ چوٹی کے چہرہ زحمت والے پہرہ کو دور کر دیا۔ وہ پہلے ظلم جو اتحاد اور وحدت و جدوی خیر چنے جھڑاں ہونے لگے۔ اور رابطہ دوسراں ہر قرب اور صحت اعلیٰ جس مقام میں ظاہر ہوئی تھی۔ پوشیدہ ہو گئی۔ اور چینی طور پر معلوم ہو گیا کہ حق تعالیٰ کے ظلم کے ساتھ ان مذکورہ چیزوں سے کوئی بھی نسبت نہیں۔ حق تعالیٰ ان کی کوشش کی جڑاوی سے اور حق تعالیٰ کسی چیز سے خود غافل ہے۔ اور عالم عالم حق تعالیٰ جان و فکھان ہے۔ اور عالم سراسر چوٹی اور فکھانی کے دارش سے وہ اتحاد ہے۔ جن کو جان کا میں نہیں کر سکتے۔

واجب ممکن کا صحیح اور نہ کم حادیت کا صحیح ہرگز نہیں ہو سکتا۔ صبح اہم و جانہ اہم کا صحیح نہیں رہی سکتا۔ حقائق کا انتخاب عقل اور فطری طور پر حاصل ہے۔ اور ایک کو دوسرے پر عمل کرنے کا ثبوت کلی طور پر ملتی ہے۔

تجب ہے کہ فطری علی الذہن جو انداز کے ساتھ اس حقیقت کی اہمیت کو سمجھ لیتی ہے۔ اور اس کی فطرت کے ساتھ اس کو فطرت میں نہیں جانتے ہیں۔ اور باوجود اس کے معاملہ اپنی فطرت اور حقیقت ذاتی ثابت کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ فطرت حقیقت کی ذات ہے۔

میں بہتر رہی ہے جو طے سے اہل سنت و جماعت نے بیان کیا ہے کہ قرب فطری اور معاملہ فطری ہے۔ اور فطرت و جماعت کے مشرب کے خلاف طوط و معارف کے حاصل ہونے کے وقت یہ فقیر بہت سے قرار دیا۔ کیونکہ اس فطرت سے بڑھ کر اور کوئی اعظم امر نہ جانتا تھا۔ اور باوجود اس کے اور زمانہ سے دیکھ کر تھا کہ یہ صرف فطرت اہل حق ہے جہاں تک کہ سادہ سادہ حجاب سادہ سے ڈال ہو سکتا۔ اور کا حق حقیقت مختلف ہوگی۔ اور معلوم ہو گیا کہ عالم ہر چند ممکن کمال ہے کہ آئینہ اور اس کے فطرت کا جہاز ہے۔ لیکن فطرت کا جہاز کا میں علی اصل کا میں نہیں ہے۔ جیسے کہ فطرت و جماعت کے اہل کا فطرت ہے۔ (۱)

اس طرح حضرت مجتہد الف حنفی تمام وجود سے تمام شہود تک پہنچتے ہیں اور پہلے تمام یعنی وحدۃ الوجود کی تحلیل یا خدمت نہیں کی۔ شیخ محمد نے جو وجود کی جگہ شہود کی اصطلاح استعمال کی ہے تو یہ ان کے دور کا تقاضا تھا کہ جب جاہل اور عام لہذا مصنف وحدۃ الوجود کی لئے تعمیر و تخریج کر کے اسے طول و اتقاد کا معارف قرار دے ہے تھے۔ (۲) اور میں فطرت کی پاکیزہ و نقا کو نکودہ کر رہے تھے۔ امام ربانی نے وحدۃ الوجود کی بجائے وحدۃ الشہود کی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے وحدۃ الوجود کی درست تعمیر و تخریج کر کے اس عمل کو روکنے میں اہم کردار ادا کیا۔ اور نہ ان دونوں نظریات میں کوئی بنیادی اختلاف موجود نہیں ہے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ بھی اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں، لہذا فرماتے ہیں:

”جانتا جا ہے کہ سادہ حقیقت سے واضح ہوا کہ صوبہ جو کام ہر صورت کے فاکٹ ہیں عالم کو فطرت کے ساتھ جو نہیں جانتے اور طول و سریان ثابت نہیں کرتے بلکہ شہود فطرت کے اعتبار سے عمل کرتے ہیں۔ وجود و حقیقت کے اعتبار سے۔ اگر چنانکہ کی ظاہر حادیت سے اتحاد و وحدانی کا وہم کرتا ہے لیکن ہرگز ہرگز ان کی یہ فطرت نہیں کیونکہ یہ فطرت و طوط ہے جب ایک دوسرے پر عمل کرنا باہتمام و عہد کے ہے نہ باہتمام و عہد کے فطرت و حادیت کے صحت پر مبنی ہے جس کی تکلف ہے کہ علی اس نتیجے سے پیدا ہوتا ہے کہ یہ فطرت و حادیت میں ہر صورت کہتے ہیں لیکن درحقیقت اس عبارت سے ان کی مراد ہر فطرت ہے۔“ (۳)

اس طرح شیخ مجتہدؒ کے نزدیک:

”میں صوبہ جو صورت و عہد کے فاکٹ ہیں جن میں اور طوط و عہد و حادیت کا علم کرتے ہیں جن پر ہیں۔ صوبہ کے احوال

دیکھو، امام ربانی، فخر اہل کتاب، ص ۱۱۱، ص ۱۱۲

۲۔ شیخ محمد کی جگہ اسی تعمیر و تخریج کا سہارا ہے کہ وہ فطرت و حادیت کے خلاف فطرت و حادیت پر ہیں۔

۳۔ محکم امام ربانی، فخر ص ۱۱۲

واجب ہی کو حاصل ہے۔" (۱)

سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

"وعدۃ الوجود اور وعدۃ الہود و وعدۃ الخلق ہے حقیقت ہادیی کلمات وہی ہے کہ تلافی حال میں ماحک سے حقوق گنہگار ہو جائی ہے اور وعدہ ایک ہی وجہ حق میں شامل ہو جاتا ہے۔ سب جہاں ایک ہی وجہ حق کو پا تا ہے وہ مجردی ہے اور جہاں کہ کہتا ہے وہ نمودی ہے۔ وعدۃ الوجود کی اصطلاح تجرید و صراحت سے اور عام میں اس کے معنی ظاہر مشہور ہو گئے ہیں۔ اس لیے وعدۃ الہود و الخلق کی اصطلاح کو اختیار کیا گیا کہ کلمات معنی کے لحاظ سے یہ اصطلاح زیادہ مناسب و احسن ہے۔ ان مباحث کا حاصل صرف اتنا ہے کہ وعدۃ الوجود اور وعدۃ الہود و الخلق کا مسئلہ ایک حالی کیفیت سے حقیق ہے جس کی حقیقت اہل حال ہی کو سمجھ سکتے ہیں۔ پس وہابی حیثیت سے اس میں زیادہ غور و غفل اور ہم جہل کرنا غلط عمل و غلطوہ خلاف مصلحانین ہے۔" (۲)

یوں اہل عربی "اور شیخ محمد دونوں کے نزدیک وجہ حقیقی صرف اللہ تعالیٰ کا ہے اور کائنات اور اس کے مظاہر کا وجود محلی ہے، فرق صرف یہ ہے کہ ان عربی کے خیال میں یہ محلی سوہوم ہے اور حضرت محمدؐ کھڑے دالک جانی کے نزدیک سوہوم ہے۔ (۳) زیرِ نظر تحقیق میں یہ ثابت کیا جاتا ہے۔ (۴) کہ اقبال اسلامی وعدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ نظریۃ وعدۃ الوجود اور وعدۃ الہود و الخلق کے اس مشترک نکتے سے کہ حقیقی وجود صرف ذاتِ باری تعالیٰ کا ہے بقا اقبال ہر طرح سے حقیق ہیں، ممکنات کے جن ہونے پر بھی وہ، اہل عربی اور حضرت محمدؐ دونوں سے حقیق ہیں۔ رہی بات اس محلی کے سوہوم یا سوہوم ہونے کی تو زیرِ نظر تحقیق میں پیش کیے جانے خواہد (۵) کی روشنی میں یہ کہنا ہے جائز ہوگا کہ اقبال کے وعدۃ الوجودی انکار میں یہ دونوں رجحانات پائے ہیں۔ (۶) لیکن ظاہر ہے کہ اپنے فلسفہ خودی کے حقیقی نتیجے کے طور پر وہ، اس ضمن میں شیخ محمدؐ کے زیادہ قریب ہیں۔ گزشتہ ادراک میں یہ بات بھی ظاہر ہو چکی ہے کہ مجموعی طور پر اہل عربی اور شیخ محمدؐ کے وجود و خودی کوئی بنیادی اختلاف نہیں صرف نفسی نزاع ہے۔ درحقیقت دونوں اسلامی وعدۃ الوجودی کے داعی ہیں اور اقبال اسی اسلامی وعدۃ الوجود کے قائل ہیں۔

شیخ محمدؐ دالک جانی ممکن کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور وہی ممکن کو واجب تعالیٰ کا مہینہ لکھتے ہیں بلکہ ایسا کرنے کو

الہام اور شرک قرار دیتے ہیں

۱۔ شاہ ولی اللہ، حضرت بکھوب و فی ما بعد ص ۵۷ ساکر انڈیا ۱۹۸۵ء میں ۱۳۲۹

۲۔ محمد اشرف خاں علی دینی، ص ۵۷، اسٹاک علی دینی، جلد ۱، کراچی دارالانشاء اسلام آباد ۱۹۷۹ء میں ۵۸۹

۳۔ بکھوب دالک جانی، ص ۵۷، بکھوب لبریا، ۱۳۲۹

۴۔ دیکھئے مقالہ ذیل باب دوم میں "وعدۃ الوجود" کے مباحثہ صفحہ ۱۳۹۵

۵۔ ایضاً

۶۔ ایضاً

فتح ہمد کے تصور جدید مطلق میں مطلق مادہیت پائی جاتی ہے۔ ان کے نزدیک کائنات کوئی حتمی ایسا مادہ و مقامات سے جو مادے ادراک میں آسکیں بالاتر ہے، وہ تمام شیون و اعتبارات سے، عقیدوں و جہلوں سے، بردار و کون سے، تمام موصول و مفصول سے، مشابہات و مکاشفات سے، بلکہ تمام محسوس و مفصول سے اور تمام اور تمام سوہوم و عینک سے باوراء ہے۔ (۳) لہذا فرماتے ہیں:

[illegible]

”جو کچھ ہمارے علم و دہم میں آ سکے اور جو ہمارا مشیہ و مقصود ہو۔ سب چونی اور چھانچنی سے خالص اور حدت و
 مکان کی محبت سے مبرا کہے۔ کیونکہ ہمارا مقصود محسوس ہمارا کائنات اور خلا ہوا ہے۔ وہ خلیہ جس کا تعلق ہمارے
 علم سے ہے۔ جیسے تھکیہ ہے۔ اور وہ کمالی ہمارے علم میں آئے کئے کئے تھکیں ہے کہ ہر جگہ ہم پر مغل کی حکومت اور حضور
 ہو۔ وہ سب حق خدائے کابیر ہے حق خدائے اس سے رازداد ہوا ہے۔“ (۴)

اقبال بھی دانتہ باری تعالیٰ کی مودارائیت پر یقین رکھتے ہیں، مگر ساتھ ہی ساتھ وہ ذات باری کو کائنات میں ہماری و ساری بھی کہتے ہیں، یعنی تصورِ حقیقہِ مخلوق کے ضمن میں اُن کے افکار میں مودارائیت کے ساتھ ساتھ سرائیت بھی پائی جاتی ہے۔ (۶) حضرت مجتہدِ دلائلِ فانی دانتہ باری تعالیٰ کی مودارائیتِ مخلوق کے قائل ہیں۔ اور سرائیت کے قائل نہیں۔ لہٰذا اس

سید کیسے متاثر ہوا؟ باب ۱: برادرِ مسلّم اور ان کا تصورِ حقیقت۔ مطلق سولہ نمبر ۲۰۱۳ء: باب دوم شی "نور العارفین" کے مباحثہ اور باب چہارم شی "میں عربی"

ہر ایک کو اپنے کام کی طرف متوجہ کرنا ہے۔

۶۔ لکھے جلالیہ، ابواب مبین "تفسیر جامعہ" کے مرتب و مؤلف ۱۳۹۵ھ

مقام پر اقبال اور شیخ ہمد کے افکار میں مکمل ہم آہنگی نہیں پائی جاتی۔

شیخ ہمد چونکہ ذات باری کے مطلق مادہیت پر یقین رکھتے ہیں اس لیے ان کے نزدیک علم یا علم یعنی کشف و شہود سے ذات باری تعالیٰ کو جانا نہیں جاسکتا، لہذا اس کے لیے ملائے ظاہر کی تہذیب کرنی چاہیے کیونکہ ان کے علم کا ماخذ وہی الہی ہے۔ (۱)

یوں، شیخ ہمد کے نزدیک کشف و وجدان کے درمیان ذات باری کا ادراک ممکن نہیں۔ اس کی نسبت ایمان بالغیب ہی درست ہو سکتا ہے:

”خدا را چنانچه در کتاب اور حدیث و اقوال و افکار و اعمال و رسوم و عادات و احکام و سبب حق خداوندی کا حصول ہے۔ جو مہارت کے لائق نہیں۔ مہارت کے لائق وہی خداوندی ہیں و انجان ہے۔ جس کے واسطے ادراک سے ہماری محض وہم کا ہاتھ کٹا ہے۔ اور ہماری کشف و شہود کی آگہ اس کی عظمت و جمال کے مقابلے سے غمزدہ اور تباہ ہے۔ اسکی خداوندی ہیں و انجان کے ساتھ نہایت کے طریق کے ساتھ ایمان مصر نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایمان شہود حق خداوندی کے ساتھ ان ان نہیں ہے۔ بلکہ اپنی تراشیدہ اور جالی ہوئی چیز کے ساتھ ہے۔ کہ وہ بھی حق خداوندی کی کی حقوق ہے۔ گویا ایمان شہود میر کے ایمان کفر خداوندی کے ایمان کے ساتھ شریک کرنا ہے بلکہ صرف ایمان ظہر ہے۔ اقدانت اللہ ششخت“
عسّر ذلک“ (اس سے اظہر خداوندی ہم کو چاہئے) ایمان یا طلب اس وقت ستر ہوتا ہے۔ جبکہ عجز و انکار ہم کی جہالتی نہ رہے۔ اور وہ اس کی کوئی چیز ذات مطلق میں مطلق نہ ہو۔ اور یہ بات حق خداوندی کی طرف سے میں ثابت ہوئی ہے جو ہم و خیال کے معاملے میں ہے۔“ (۲)

اقبال بھی ذات باری کو مطلق سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی یہ ممکن نہیں کہ ہم اس ذات مطلق کا کوئی کامل، اکمل تصور کر سکیں۔

”ہمے ہم لعلرت و غمے کہتے ہیں اور حیات خداوندی میں غمے ایک لمبہ گزراں ہے۔ اس کا“ ہم ہونا“ تو محض دماغی اور مطلق ہے اور یہ لیے ایسے غمے کا ایکہ شیخ اور مکمل تصور ممکن ہے۔“ (۳)

لیکن اقبال کے نزدیک حقیقت مطلق کا ادراک، وجدان کے ذریعے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ (۴) ظاہر ہے اس سے اقبال کی مراد یہ نہیں کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کی حسی، ذات و شخصیت کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے بلکہ اسے باری کی حقیقت کو پایا جاسکتا ہے۔ یہ بات تو اسلامی عقیدے کے سر اسر خلاف ہے اور اقبال کا اسلامی وجدان اسے گوارہ نہیں کر سکتا۔ اگر اقبال یہ کہتے ہیں کہ قلبی و روحانی وجدان سے ذات باری تعالیٰ تک رسائی ممکن ہے تو اس سے ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ عقلی اور حسی

۱۔ نکلوا بحدیث امام ربانی، مکتبہ ازال بکتاب، نمبر ۱۵۸، ص ۶۰۔

۲۔ نکلوا بحدیث امام ربانی، مکتبہ ازال بکتاب، نمبر ۱۵۸، ص ۶۱۔

۳۔ چہرہ فکر بابت اسلام، ص ۷۷۔

۴۔ دیکھیے مقالہ خدا یا باپ، دوم نمبر، ”وجدان“ کے سہ ماہی، ص ۱۶ تا ۱۹۔

تجربے کی دنیا سے آگے ایک دنیا قلب اور وجدان کی بھی ہے جس کے ذریعے وجود باری تعالیٰ کا اثبات و ادراک کیا جاسکتا ہے۔ اقبال، عقلی استدلال، مادیت اور سائنسی انداز فکر کے مقابلے میں روحانی واردات (وجدان) کی حقانیت ثابت کر کے اسے حقیقتِ اصلے کے ادراک کا ذریعہ قرار دیتے ہیں اور جوں اقبال نے ”دورِ اصل ایمانِ پانچویں“ کی حقانیت ثابت کر کے کاف اور اس نے یقین کے آثار اور اہل الطبیعات اور انکار خدا کا مسکت جواب دیا ہے۔

اس طرح اگر اقبال ذاتِ باری کی مطلقیت اور ماورائیت کے ساتھ اس کے جاری و ساری ہونے کا بھی اقرار کرتے ہیں تو اس سے کوئی نکتہ کی مراد طول یا اعتدال نہیں بلکہ وہ تو قلعہ عربی اور مولانا روم کی طرح خدا اور بندے کی انتہائی قربت کے خواہش مند ہیں اور خدا اور بندے میں دوری فہم کرنا چاہتے ہیں۔

نہا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے داد

خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے (۱)

اقبال کا خدا اگر بے مثل و بے مثال ہے تو ساتھ ہی سچ و ہمسر بھی ہے، جو اپنے بندوں کی دعا میں مستغرق و تامل کرتا ہے۔ لہذا اقبال ”مذہبِ بالا“ اقتباس میں ذاتِ باری کو ایسا نفس قرار دیتے ہیں کہ جو جس کا داعی اور مکمل تصور ہمارے لیے ممکن نہیں، مگر ایسے کہتے ہیں کہ:

”ظہرت کا ذاتِ الہیہ سے وہی تحقق ہے جو کہ ہمارا نفس انسانی سے ہے۔“ (۲)

حضرت مجتہدِ عالمِ دینی اور علامہ اقبال دونوں یقین رکھتے ہیں کہ

إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ۔

یعنی اللہ تعالیٰ قیامِ مطلق سے غنی ہے۔ (۳)

لیکن حضرت مجدد ”ذاتِ باری کی ماورائیت مطلق کے قائل ہیں۔ لہذا فرماتے ہیں،

”ہم عالمِ خلقِ حقانے کے ساتھ کسی قسم کی ماسحتہ نہیں۔ وہ خلقِ مطلق، مطلقِ مطلق (ذاتِ حقانے) نامِ مطلق ہے جس سے نفی

ہے (حقِ حقانے) کو، لہذا ہمیں کہہ دو اس کے ساتھ حمد و ثناء کی نسبت دینا بھی اس فقیر پر بہت گراں اور دشوار ہے۔“ (۴)

بلکہ اقبال ”ذاتِ باری تعالیٰ کی ماورائیت پر کمال یقین رکھتے ہیں کہ ساتھ ساتھ ”مراہیت کے بھی قائل ہیں۔ لہذا وہ اپنا یہ عقیدہ بیان کرتے ہوئے کہ نفس مطلق نفی عن العالمین ہے، ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ ظہرت یا عالمِ طینی، ذاتِ الہیہ

۱۔ یکا اقبال اردو میں ۳۷

۲۔ تجریدِ گریات اسلام میں ۷۷

۳۔ یکے کو بات نامہ، بانی دفترِ مکتوب لبرامیں ۳۹

تجربہ گریات اسلام میں ۷۷

۴۔ مکتوبات نامہ، بانی دفترِ مکتوب لبرامیں ۳۹

[illegible]

فیس مہینہ فی موزوں (۴۴:۱۱)

نہیں کوئی غمے اس بھی پر بھی دوست ہے، دیکھتا ہے۔

اب میں اس کردار کے لیے ۱۹۷۱ کا فلم ہے جس میں ایک نیکام غریزہ کے دو بچے کے بھر-جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ عالم فطرت ہمارے کا کوئی ذخیرہ نہیں ہے جو ہماری دلچسپی ہے۔ لہذا یہ صورت کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک عظیم ارتقاء ہے اور یوں انسانی طور پر ہمیں متعلق سے متعلق ہے۔ فطرت کا ذات الہیہ سے وہی متعلق ہے جو کردار کا نفس انسانی سے ہے۔ مگر آج کے ایک دل آویز انداز میں اسے جسے اللہ قرار دیتے ہیں۔" (۱)

اس طرح ساف ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ کا ایک داخلی رخ ہے، جو اسے داخلی تبدیلی ہے۔ یہ رخ مادہیت سے مشغول ہے، جبکہ حقیقت مطلقہ کا ایک رخ خارجی ہے لیکن یہ کائنات اور یہ رخ سرِ بیان کا ظاہر کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ظہار اُنہما سے انکسار سے مبادلتے بھی سبکی اختیار کیا تھا ہے، لہذا وہ کہتے ہیں۔

”علاوہ کے پہلے ارشاد: ”ظہرت (عالم طہی) ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے! اے اللہ! میں“ سے یہ تراجم تا ہے کہ ظہرت اے اللہ! یہی کی ایک مفت کا ظہور بخاری ہے جس کا میں نہیں سمجھاں، فیروز بھی نہیں۔“ (۴)

حقیقت مطلق کی ذات و صفات کے بارے میں حضرت مجددِ عالمِ عالمی کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ و کائنات میں مخلوق و معبود ہے۔ اور تمام اشیاء اسی کی ایجاد سے موجود ہیں۔ اور حق تعالیٰ اپنی ذات و صفات اور افعال میں بیگانہ ہے۔ اور فی الحقیقت کسی امر میں مخلوق و معبود ہو یا غیر و معبود، کوئی بھی اس کے ساتھ شریک نہیں ہے۔ مشارکت اسی اور معاصبت لفظی بحث سے خارج ہے۔

اللہ تعالیٰ کے صفات اور افعال اس کی ذات کی طرح چھپن اور چھپنا ہیں۔ اور مخلوقات کے صفات و افعال کے ساتھ کچھ مماثلت نہیں رکھتے۔ مثلاً صفت العظم حق تعالیٰ کی ایک صفت قدیم اور سہلہ حقیقی ہے۔ جس میں غلظ اور قعود اور برکت و دل میں نہیں ہے۔ اگرچہ وہ غلظ اور قعود و تعلقات کے عقد و اعتبار سے ہو۔ کیونکہ وہاں صرف ایک ہی سہلہ انکشاف ہے کہ جس کے ازل و ابد کے معلومات مختلف ہوتے ہیں۔ اور تمام ماضیا کو ان کے متغیر اور متساہلہ احوال کے ساتھ کبھی اور جزئی طور پر برائیک کے خصوص ادا کرتے ہیں یا ان واحد سہلہ بیان جاتا ہے۔ لیکن اسی آل آن میں نزدیک کو مورد بھی جاتا ہے اور محدود بھی۔ اور

تجربہ بھی جانتا ہے اور سمجھ بھی اور جہان بھی جانتا ہے اور بیز حاشی بھی۔ اور زندہ بھی جانتا ہے اور مرد بھی۔ اور کھڑا بھی جانتا ہے اور بیٹھا بھی۔ اور نیک بھی لگتا اور اچھا جانتا ہے۔ اور لیتا اور بھی۔ اور چلتا اور اچھا جانتا ہے اور دھکا اور بھی اور لذت پانے والا جانتا ہے اور رنج اور دکھ پانے والا بھی۔ اور مزاج جانتا ہے اور دلکش بھی۔ اور برزخ میں جانتا ہے اور عسارت میں بھی۔ اور جنت میں جانتا ہے اور لذت و راحت میں بھی۔ جس تعلق قعدہ بھی اس مومن میں منظر ہے۔ کیونکہ تعلقات کا قعدہ و دقوں کا قعدہ اور دوزخوں کا کھنکر جانتا ہے اور وہاں ازل سے ایک مہر ایک علی آبن واحد سید ہے جس میں کسی قسم کا قعدہ نہیں ہے کیونکہ حق تعالیٰ پر مانہ اور قعدہ مہر اور تاثر کے احکام جاری نہیں ہوتے۔

اور حق تعالیٰ کسی چیز سے خود نہیں ہوتا اور نہ حق کوئی چیز اس سے خود ہو سکتی ہے اور جو کچھ کہہ کر سو فیہ کی بعض عبارتوں سے مفہوم ہوتا ہے۔ وہ ان کی مراد کے برخلاف ہے کیونکہ ان کی مراد اس حکام سے جس سے اتفاق کا وہم گذرتا ہے یعنی ادا و تکلف الفکر لغز اللہ سے یہ کہ جب فکر تمام ہو جائے اور محض یحقی حاصل ہو جائے تو اس وقت اللہ تعالیٰ کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا۔ درکہ یہ خدا تعالیٰ کے ساتھ خود ہو جاتا ہے اور خدا میں جاتا ہے کیونکہ یہ فکر اور ذمہ ہے۔ خدائی اللہ تعالیٰ کا کمال و عظم العظیمون علواً و کبریاً اللہ تعالیٰ عالموں کے دہم و گمان سے بہت بزرگ و بلند ہے۔

حضرت غلبہ قدس سرہ فرمایا کرتے تھے کہ عبارت انا الحق کے معنی یہ نہیں ہیں کہ میں حق ہوں۔ بلکہ یہ ہیں کہ میں نہیں ہوں اور حق موجود ہے۔ اور تفسیر وجہ ال کفایت تھانے کی ذات و صفات و افعال کی طرف راہ نہیں ہے۔ لے سبب ان اَلَّذِي لَا يَنْتَعِرُ بِذَلِكَ وَلَا يَعْضُدُهُ وَلَا يَنْتَعِي بِمَعْقُودِ الْاَلَا حُكْمُ (پس پاک ہے وہ ذات جو اپنی ذات و صفات و افعال میں سوئالات کے حدود سے متغیر نہیں ہوتا) اور سونے وجودیہ نے جو عزائم ضرب ثابت کیے ہیں وہ مرتبہ و ثواب میں تفسیر وجہ ال کی قسم سے نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ کفر و کفر اسی ہے بلکہ اس عزائم ال کفایت تھانے کے کمال کے مراتب نمودارات میں اعتبار کیا ہے۔ البتہ اس بات کے کفایت تھانے کی ذات و صفات و افعال میں تفسیر وجہ ال راہ ہائے۔

اور حق تعالیٰ اپنی اہل ایمان و صفات میں بھی طعن مطلق ہے۔ اور کسی امر میں کسی چیز کا کھانا نہیں ہے۔ اور جس طرح وہ جو دیکھنا نہیں ہے، نہ دیکھنا بھی کھانا نہیں ہے۔

اور حق تعالیٰ انھیں ان کی تمام مفتوں اور حدوت کے لکھنوں سے غور و انداز فرماے گا جس میں وہ جسامتی ہے اور نہ مکانی اور زمانی۔ اور صفات کمال اس کے لیے ثابت ہیں۔ جن میں سے آٹھ صفات کمال وجود ذات تعالیٰ پر وجود و رانگہ کے ساتھ موجود ہیں۔ اور وہ صفات یہ ہیں حیات و علم و قدرت و ارادت و بصیرت و کلام و توحین اور یہ صفات خارج میں موجود ہیں اور نہیں کہ وجود ذات پر علم میں نہ ہو و رانگہ کے ساتھ موجود ہیں۔

اور حق تعالیٰ قدیم اور ازل ہی ہے۔ اور اس کے سوا کسی کے لیے قوم اور ازلیت ثابت نہیں ہے۔ تمام مسلمانوں کا

اس پر اجماع ہے۔ اور جو کوئی حق خالص کے سوا کسی طبع کے قلم اور زلی ہونے کا قائل ہو ہے وہ کافر ہے۔

اور حق خالص کا اور ہمارا ہے۔ اور اسباب کی آغوش اور اضطراب کے گمان سے محروم اور نازا ہے۔

جاننا چاہیے کہ ممکنات کیا جو ابر کیا امراض اور کیا اجسام اور کیا عقل اور کیا نفوس اور کیا افعال اور کیا محاسن سب کے سب اس قدر عقلی اور کیا کی طرف منسوب ہیں جو ان کو عدم کی پادشہی سے وجود میں لایا ہے۔ اور جس طرح یہ سب چیزیں اپنے وجود میں حق خالص کی محتاج ہیں اسی طرح ہر شے بھی اس کے محتاج ہیں۔ اور اس نے اسباب اور وسایل کے وجود کو اپنے فعل کا زود پیش بنایا ہے۔ اور سخت کو اپنی قدرت کا پودہ بنایا ہے۔ نہیں بلکہ اسباب کو اپنے فعل کے ثبوت کے لیے دلائل بنایا ہے۔ اور سخت کو قدرت کے وجود کا وسیلہ بنایا ہے۔

اور حق خالص غیر مثر کا ارادہ کرنے والا اور ان دونوں کا بیٹا کر لیا ہے۔ لیکن مثر سے راضی ہے اور مثر سے راضی نہیں ہے۔ ارادہ اور رضا کے درمیان یہ ایک بڑا فرق فرقی ہے۔ جس کی طرف اللہ خالص نے اقل صفت و جماعت کو ہدایت فرمائی ہے باقی تمام ملنے اس فرق کی طرف ہدایت نہ پانے کے باعث گمراہ ہو گئے۔" (۱)

شیخ محمد والیک دوسرے مکتوب میں لکھتے ہیں:

"حق خالص قسم علی الاطلاق ہے۔ اگر وہ ہے۔ تو اس کا نقص ہوا ہے اور اگر جاتا ہے۔ تو اس کی مٹا ہے۔ اور اگر صفات کامل ہیں۔ تو اس کی صفت شاملہ سے حاصل ہیں۔ زندگی اور آواز اور دیکھنے اور سننے اور کہنے کی حالت سب اس کی طرف سے ملی ہے۔ اور ہر طرح کے انعام و اکرام جو حد و شمار سے باہر ہیں۔ سب اس کی طرف سے ملے ہیں۔ اور ہر طرح کے انعام و اکرام جو حد و شمار سے باہر ہیں۔ سب اس کی طرف سے پہلے ہیں۔ یعنی اپنی اور ان کی کو آواز کرتا ہے۔ اور دینی زادہ کو تولد دے۔ چاکہ کو خلق کرتا ہے۔ وہ اپنے بندوں سے کمال و کمالی سے گناہوں کے باعث بندوں کی روزی کو بخشنے کرتا۔ وہ اپنے بندوں سے۔ گناہی زچہ و صغیر اور بزرگ و سے برائیوں کے نہ کتاب کے باعث بندوں کی پروردہ کی بخشش کرتا۔ وہ اپنے ظلم ہے۔ کہ ان کے خلاف سوائفہ میں ہندی نہیں لڑاتا۔ وہ اپنے کریم ہے کہ اپنی عام عقل کو دوست دشمن سے جدا نہیں کرتا۔

اللہ خالص اپنی ذات اقدس میں موجود ہے۔ اور اس کی عقل اپنی خودی سے ہے۔ حق خالص جیسا کہ کتاب بھی دیا ہی ہے اور ہمیشہ یہاں ہی رہے۔ ہم ساقی اور ہم کا حق کو اس کی پاک ارگاہ کی طرف راست نہیں۔ کیونکہ وہ جب وجود اس قدر اس ارگاہ کا کینہ تمام ہے۔ اور جب ہم اس ارگاہ بزرگ کا کینہ نہ کر رہے۔ اور حق خالص ایک ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں۔ نہ وہ جب وجود میں خالصیت میں اور نہ ہدایت کے امتحان میں کیونکہ شریک کی اس وقت ضرورت ہوتی ہے۔ بلکہ وہ کافی اور مستقل نہ ہو۔ اور یہ شخص کی طاقت ہے۔ جو وہ جب الٰہیت کے حافی ہے۔ اور وہ کو کافی اور مستقل ہے۔ تو شریک بنکا اور مٹ ہوگا۔ یہ بھی شخص کی طاقت ہے۔ جو وہ جب الٰہیت کے حافی ہے۔ لیکن شریک کے باعث کرنے میں دونوں شریکوں میں سے کسی ایک کا نقص لازم آتا ہے۔ جو حرکت کے

ہوئے ہیں اور حق تعالیٰ کی ایسا سے انھوں نے وہی تحقق ثبوت دہاں پیدا کیا ہے۔ اور مراد ہم دہاں میں استحقار اور احترام حاصل کیا ہے۔ مگر یا شاید کے ذرات یعنی اصول و احکام ہیں۔ اور ان میں نکالات کا انعکاس ان احکام کے ہاتھ پاس اور حق تعالیٰ ایسا معاد کی طرح ہیں۔“ (۱)

اس طرح امام ربانی کے نزدیک عالم عدم محض سے وجود میں آیا ہے اور اس نے وجود خارجی حاصل کر لیا ہے۔ یہی حال عالم اور اشیاء عالم کی دوسری صفات کا بھی ہے۔ خارج میں حقیقی وجود حاصل فقط ذرات باری تعالیٰ کو حاصل ہے اور عالم کا وجود خارجی بھی محض عطائے الہی ہے، اور یہ وجود موصوفہ ہے جو سے زیادہ نہیں۔ (۲) مگر پھر بھی اپنا ذاتی وجود رکھتا ہے۔ تحقیق عالم کے حوالے سے طاسرا اقبال کے خیالات کا بھی، شیخ محمد کے ان خیالات سے ملنے ملتے ہیں۔ (۳) صرف الفاظ واضح اور اسطلاحات کا طریق ہے۔

جبر و قدر، غیر مقررہ امان و مکان کے حوالے سے بھی حضرت مجدد اور طاسرا اقبال کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے بندے کو اپنی تقدیر خود دہا لینے کا اختیار دیا ہے۔ اس طرح وہ جبر کے نہیں بلکہ قدر کے کائنات ہیں۔ (۴) شیخ محمد بھی اسی مسلک کے کائنات ہیں۔ لہذا کہتے ہیں:

”جس طرح بندے حق تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ اس طرح بندوں کے افعال بھی اس کی مخلوق ہیں۔ کچھ ان کے بصر کے لیے فعل پیدا کرنا کافی نہیں۔ اور محض کا وجود ہونا محض ہے کیونکہ محض ناما خلقی اور بے عمل کے ساتھ صحت ہے ہر ایک فعل کے کافی نہیں۔ اور جو کہ بندہ اپنے اختیاری افعال میں عمل رکھتا ہے۔ وہ اس کا کسب ہے۔ جو بندے کی قدرت و ارادہ سے واقع ہوا ہے۔ فعل کا پیدا کرنا حق تعالیٰ کی طرف سے ہے اور فعل کا کسب کرنا بندہ کی طرف سے۔ پس بندہ کا محض اختیار ہی ہے۔ بندہ کسب کے حق تعالیٰ کی پیدا نہیں ہے۔ اور اگر بندے کے فعل میں اس کے کسب و اختیار کا ہرگز عمل نہ ہو۔ تو محض (یعنی بندہ کا اختیار) کا کسب پیدا کرنا چاہیے جو محض و مشاہدہ کے برخلاف ہے۔ ہم بدانتہائی سادہ طور پر جانتے ہیں۔ کہ محض (یعنی اختیار) کا فعل اور ہے اور محض کا اور بندہ کے فعل میں اس کے کسب کو عمل دہنے کے لیے اسی قدر فرق کافی ہے۔ حق تعالیٰ نے اپنی کمال مہربانی سے اپنی مخلوق کو بندہ کے فعل میں بندہ کے قصد کے تابع بنایا ہے۔ بندہ کے قصد کے بعد بندہ میں فعل کا ایجاد فرماتا ہے۔ اس لیے بندہ درج و ملامت اور ثواب و عذاب کے کافی ہوتا ہے۔ اور قصد و اختیار حق تعالیٰ نے بندہ کو دیا ہے۔ فعل و ترک کی دونوں جہتیں رکھتا ہے اور فعل و ترک کی طرف ہی نہایت کمالیہ و عظیم اختلاف و امتیاز کی زبان پر محض بیان فرماتا ہے۔ اب اگر بندہ ایک جہت کا اختیار کرے تو وہ ضروری حالت کے کافی ہوگا۔ درج و عذاب کے قابل۔ اور شک نہیں کہ حق تعالیٰ نے بندہ کو اسی قدر قدرت و اختیار دیا ہے۔

ریکٹو ایسٹامہ ربانی دفتر آؤل مکتوب نمبر ۶۶ میں ۱۴۲۵ھ

میں ایسا دفتر سوم مکتوب نمبر ۵۷ میں ۱۴۲۶ھ

۳۔ دیکھیے مقالہ باب دوم میں ”توحید و توحید اور“ ”کائنات و مکان“ کے مباحثہ صفحہ ۳۴۱

۴۔ دیکھیے مقالہ باب دوم میں ”جبر و قدر“ کے مباحثہ صفحہ ۳۴۲

جس سے ادا ضرور اسی کو بھالا گئے۔ یہ ضروری نہیں کہ اس کو قدرت کا ملکہ ملے جاتی اور یہ راجہ راہ اختیار کیا جاتا۔" (۱)

خیر و شر کے حوالے سے حضرت مجاہد کے خیالات یہ ہیں۔

"حق تعالیٰ خیر و شر کا ارادہ کرنے والا اور ان دونوں کا بیدار کرنے والا ہے۔ لیکن خیر سے راضی ہے اور شر سے راضی نہیں ہے۔ ارادہ اور رضا کے درمیان یہ ایک جڑاؤ نہیں ملتی ہے۔ جس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اہل سنت و جماعت کو ہدایت کر دیا ہے۔ باقی اہل علم کے اس طرف کی ہدایت نہ پانے کے باعث گمراہ ہو گئے۔ حضرت حق تعالیٰ تعالیٰ نے بندوں کو قدرت و ارادہ دیا ہے کہ اپنے اختیار سے افعال کا کسب کرتے ہیں۔ افعال کا بیدار کرنا حضرت حق تعالیٰ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے۔ اور ان افعال کا کسب کرتے ہیں۔ افعال کا بیدار کرنا حضرت حق تعالیٰ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے۔ اور ان افعال کا کسب بندوں کی طرف منسوب ہے۔ مانتے اللہ اسی طرح ہمارے ہے کہ پہلے بندہ اپنے فعل کا قصد کرتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ اس فعل کو بیدار کر دیتا ہے۔ چونکہ بندہ کا فعل اپنے قصد و اختیار سے صادر ہوتا ہے۔ اس لیے دعا دوم اور ثواب و عذاب بھی اسی کے حقیق ہوتا ہے۔ اور یہ بعض نے کہا کہ بندے کا اختیار ضعیف ہے۔ تو جواب دیا کہ اگر اس لحاظ سے کہا ہے کہ فعل امور کے ادا کرنے میں کافی نہیں ہے تو کجی نہیں ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ نے "لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ هُمْ يَرْجُؤْنَ أَنْ يَحْمِلَهُمْ رَبُّهُمْ فَجَبْنَهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ فَيَكُونُوا كَالَّذِينَ هُمْ يَرْجُؤْنَ أَنْ يَحْمِلَهُمْ رَبُّهُمْ فَجَبْنَهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ" کے لیے تکلیف لگائی۔ جو بندہ کسی حالت سے باہر ہے بلکہ وہ آسانی ہی چاہتا ہے اور کجی کا ارادہ نہیں کرتا۔" (۲)

خیر و شر اور جبر و قدر سے مطلق اقبال کے بھی لیکن یہی خیالات ہیں۔ (۳) زمانہ انہی سے مطلق بھی حضرت مجدد اور اقبال کے خیالات میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔ زمانہ انہی کے حوالے سے حضرت مجاہد دیکھتے ہیں۔

"مسلطہ قوت کے مفات اور اہل اس کی امت کی طرح علیہ ان اور نکلان ہیں۔ اور مملکت کے مفات و افعال کے ساتھ کچھ صاحب نہیں رکھتے۔ مطلق اقبال کی ایک مفت تہم اور رابطہ نہیں ہے۔ جس میں نکل اور خود کو مرکز و مل نہیں ہے۔ اگر چند نکل اور خود کے اقتدار سے ہو۔ کیونکہ ہاں صرف ایک ہی ایسا انکشاف ہے کہ جس کے اول وابد کے مطلقات مختلف ہوتے ہیں۔ اور تمام اشیا کو ان کے متضاد اور متضاد احوال کے ساتھ ملتی اور جڑی طور پر ہر ایک کے خصوصیات میں آں واحد لپیٹا ہوا ہوتا ہے۔ لیکن ان آں میں ذیہ کو جو بھی جاتا ہے اور حدود میں بھی۔ اور جن میں بھی جاتا ہے اور میں بھی اور میں بھی جاتا ہے اور ہر ایک میں جاتا ہے اور مردہ بھی۔ اور کھڑا ہوا جاتا ہے اور بیٹھا ہوا بھی۔ اور کھڑے گا کھڑا جاتا ہے۔ اور بیٹھا ہوا بھی۔ اور بیٹھا ہوا جاتا ہے اور بیٹھا ہوا بھی اور لخت پائے جاتا ہے اور روئے آؤ گے پائے دھام بھی۔ اور مزاج جاتا ہے اور دلیل بھی۔ اور رزق میں جاتا ہے اور مشرکت میں بھی۔ اور خدشہ میں جاتا ہے اور رقت سے وحشت میں بھی۔ یہی مطلق تعدد بھی اس ضمن میں مفقود ہے۔ کیونکہ حقیقت کا تعدد حق اس تعدد اور ذرات کا نکل جاتا ہے اور ہاں ازل سے اب تک صرف ایک ہی آں واحد پیدا ہے جس میں کسی

دیکھو بابت ملامہ بانی دفتر سوم کتاب نمبر ۱۷ ص ۳۶۱۔ ۳۶۸

دیکھو بابت ملامہ بانی دفتر اول کتاب نمبر ۲۶ ص ۵۵۔ ۵۹

۳۔ دیکھو اقبال کا مکتبہ "انسانی طوفان" کی آواز اور لا کالیت "نہو تو گریستہ اسلام" ص ۷۷۔ ۷۹

از اقبال بابت ملامہ دوم میں "خیر و قدر" کے مباحث صفحہ ۲۵۷۔ ۲۶۴

قسم کا قصد نہیں ہے کہ کچھ حق نہ ملے یا نہ اور حکم دیا کر کے کام پوری نہیں ہوئے۔ (۱)۔

زمانہ الحلی کے ۴۷ سالے سے ملا سہ اقبال کے تصور پر حضرت مجدد کے ان لطایف کا یہ توصیف دکھائی دیتا ہے۔ (۲)
 طار سے ماہر جس اقبالیات نے اقبال کے تصور زمانہ پر برکات کے اثرات کا پتہ چلانے میں خاص وقت و فکر سے کام لیا
 ہے۔ لیکن اس سلسلے میں اقبال اور حضرت مجدد کی مماثلت پر کسی نے غور کرنے کی ذمت گوارا نہیں کی۔

امام غزالی:

عبد الاسلام، ابو حامد محمد بن محمد غزالی اپنے دور کے عظیم صوفی اور فلسفی تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کی امامت کا طریقہ
 انھام دیتے ہوئے، ان میں موجود جماعتیں، جدا افتادہ ہیں اور بدعتوں کے خلاف علمی جہاد کیا اور یوں عبد الاسلام کے لقب
 سے نوازے گئے۔ ان کے دور میں نسبت مسئلہ پر یونانی فلسفے کا غلبہ تھا اور مسلمان اس سے مرعوب تھے۔ مسلمان علماء اپنے
 دین کی حقانیت ثابت کرتے تھے مگر یونانی فلسفے پر اعتراض کرنے کی جرأت بہت کم لوگ کرتے تھے۔ امام غزالی اپنے علم اور
 ذہانت سے اس ظلم کو سب سے پہلے توڑنے میں کامیاب ہوئے اور اپنے انکار سے فلسفہ یونان پر کافی ضرب لگائی۔ امام
 غزالی کی شخصیت تاریخ کی ایک انوکھی شخصیت ہے انھوں نے اپنے مہدی قیام علمی تحریکات کو گویا اپنی تمام اہمیت میں سولیا
 ہے۔ اسلامی تاریخ اور تاریخ کلیت کی قیام مذہبی اور علمی زندگی پر ان کے اثرات اس سے کہیں زیادہ گہرے اور دور رس ہیں جتنے
 تمام اختلافات کی حدود میں نظر آتے ہیں۔ وہ عظیم فلسفی، فقیہ، محدث، صوفی، مہر و اخلاق اور مسند دارانے عقائد پر حیثیت
 میں بڑے قیام اور وسیع اثرات کی حامل شخصیت ہیں۔ اس لیے کہیں ان کا لقب جنت الاسلام ہے، کہیں زمین الدین اور کہیں
 مجدد۔ (۳)

مولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں:

”غزالی نے اپنے مہدی کے علمی رجحانات کو بچان کر اور چار طبقات میں تقسیم کر کے یعنی ”فلسفین“، ”باطنی“، ”فقاہ اور صوفی“
 ان کا تفصیلی مطالعہ کیا تھا اور ہر تقریباً ایک سال تک بار بار ان مسائل پر غور کیا تھا اس غور فکر کے دوران انھوں نے
 فلسفین اور باطنی کو سفاک و کور کیا کیونکہ اہل فکر کے کالی مقدمات منطق کے بجائے عقائد پر مبنی ہوتے ہیں اور
 حلی الذکر کے عقائد اور مذہبی رسوم و عادات پر مبنی ہیں۔ تصوف کے علوم کے بارے میں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ عقل
 اور تجربہ کے بغیر ان کو سمجھ نہیں سکتے، کیونکہ تصوف کا حصول اعمال و کیفیات سے ہے کسی استعمال یا منطق اور دلائل سے
 نہیں ہے۔“ (۴)

دیکھو اسے امام ربانی جگدھرم سنگھ نے ستمبر ۱۹۶۶ء میں ۵۰۰

۲۔ دیکھئے تھوہر گریات ۱۹۶۸ء میں ۸۰۔

نیز مقالہ ”ابو حامد محمد بن محمد غزالی“ ”تذکرہ اہل دہلی“ کے سہ ماہی مجلہ ۱۳۶۵ء ۱۹۸۱ء میں ۳۹۹۔

3 Sharif M. M., History of Muslim philosophy, vol I, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963, P.581

۴۔ شبلی نعمانی، صوفیہ و فلسفہ، ۱۹۸۰ء، اسلامی کتب خانہ، نئی دہلی میں ۱۳۶

ہو سکے تب بھی ان کے اطلاق و سیرت کے ذرائع کا ضروری نہ ہو۔ کیونکہ صوفی کی تمام حرکات و سکنات چاہے
نکار ہی اسی دماغی مخلوق نبوت ہی سے سمجھیں ہیں۔ اور نبوت سے جدا کر کوئی نور دے گا تو اس کا کئی نہیں کر
اس سے روشنی حاصل کی جائے۔ (۱)

علامہ اقبال، امام غزالی کی ان کوششوں کے معترف ہیں۔ لہذا وہ اپنے تحقیقی مقالے ”کامران میں ماہرہ اعلیٰیات کا
ارتقاء“ میں لکھتے ہیں:

”غزالی کے مطلق اکثر راجح العقیدہ مصلحین کو ملادھن ہے لیکن ان کا اثر بہت اسلام کی عظیم اقدار و عقیدوں میں ہوگا۔
اس مصلح نے جس کی قابلیت نہایت زبردست تھی، اپنے فلسفیانہ اسلوب میں انکار کی باتیں بھی کی تھیں۔ وہیم نے
طبیعت کی گروہ کجالیات کی مدح سے کثرت و یا قدر غزالی اس سے بھی پہلے تھیں ہیں۔ مصلح نے فلسفہ کا ایک باضابطہ
تکلف اور راجح العقیدہ و لوگوں پر عقیدت کا جو عجب چھا کیا تھا اس کو کامل طور پر زائل کر دیا۔ انھیں کایہ خاص اثر تھا کہ لوگ
عقائد کے ساتھ ساتھ ایسا اعلیٰیات کا سنا کر کرتے تھے۔“ (۲)

علامہ اقبال مزید لکھتے ہیں:

”مسئلہ ظاہر ہے کہ حقیقت کی مطلق نے خدا کی شخصیت کے تصور کو محدود کر دیا اور اویسیت کو ایک ناقابل تصور فکر میں
حوالہ کر دیا۔ لیکن حقیقت کے خلاف جو تحریک شروع ہوئی تھی اس نے شخصیت کے عقیدے کو برقرار رکھا۔ لیکن فطرت
کی خارجی حقیقت کے تصور کو مٹا دیا۔ نظام نے ”خارجیت سالوات“ کا نظریہ پیش کیا تھا اس کے بارے میں مصلحین کے
ہاں سال ایک مستقل اور خارجی حقیقت دیکھا ہے۔ اور ان کا سروے تو ایک اس کو شیت اور دی کے ایک گزرتے ہوئے
نور کی حقیقت دی گئی ہے۔ ان میں سے ایک تو فطرت کی حمایت میں علم نظام کے تصور خدا کا ابطال کرنا چاہتا ہے اور
دوسرا خدا کے ذریعے تصور کی گائیہ میں فطرت کو برہنہ کرنا چاہتا ہے۔ لیکن ایک صوفی جو خدا کی حقیقت سے فریاد ہے اور اپنے
زمانے کے کٹاؤں میں ماحول سے اپنے آپ کو الگ دیکھتا ہے۔ وہ حقیقی کے اور ان پہلوؤں کی جانچ کرنا ہے ان پر روحانی
ریگ چڑھانا اور کل کائنات کو خدا ہی کی جلوہ آرائی خیال کرنا ہے یہاں اعلیٰ ترین تصور ہے جو خدا اور خدا تصورات کے
مختلف اطراف کو ملاتا ہے۔ حقیقت کو سمجھانے ”پائے چڑھا“ سے تعبیر کیا ہے۔ آخری عربی اعلیٰیات میں دونا ہوتی
ہے۔ جن کی بے چینی و روح نے حقیقت کے سطحوں پر ریگ ڈار میں ایک مدت تک بھٹکنے کے بعد چڑھتا ہے انسانی کی
کمرانوں میں سکون حاصل کیا۔ ان کی اور تائید کا صحیح نظریہ تھا کہ ایک اعلیٰ مبداء علم کی ضرورت کو ثابت کیا جائے تو
کو حسی اسلامی علم نظام کے عقائد کی حمایت کی وجہ تھی کہ اس زمانے کے تمام فطری میلانات پر تصور کو جمع حاصل
ہوئی۔“ (۳)

غزالی کے نزدیک علم نظام اور فلسفہ یقین کی دولت عطا نہیں کر سکتے۔ وہ اپنے تجربے کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ

۱۔ غزالی، امام باہرہ میں اعلیٰیات، مترجم: مولانا محمد حنیف ندوی، دار الفکر، اسلام آباد، ۱۹۵۵ء، ص ۱۳۱

۲۔ اقبال، علامہ فلسفہ، مترجم: میر حسن الدین، ص ۷۲

۳۔ اقبال، ص ۸۲

علم کلام ان کے دل سے شکوک و شبہات کا ازالہ نہ کر سکا اور وہ جان گئے کہ یہ عقیدہ اولیٰ تک رسائی کا ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ اس طرح غزالی اور اقبال دونوں ہی ملحقہ و باہرہ اطمینان اور حقیقت مطلقہ کے ادراک کے ضمن میں عقل و فہم کی نارسائی پر متفق ہیں، اور وہ جان (صوفیانہ) روحانی و جہاد کے کچلے ہیں۔ اسی لیے اقبال، غزالی کے معترف ہیں۔ لہذا خطبہ اول میں لکھتے ہیں:

”غزالی کا مشن کائنات کی طرح عظیم و عظیم الشان تھا جو موطا لاکر نے اظہار ہو ہی صدی کے دامن میں اپنا دیا۔ جرحی میں حقیقت کا نہپ کی حلیف کے طور پر نمود ہوا مگر اسے جلد ہی احساس ہو گیا کہ نہپ کا اعتدالی پہلو بیل و رہبان کا قحط نہیں ہو سکتا۔ اس کا صرف ایک ہی حل تھا کہ عقیدہ کو نہپ کی حد تک، خارجہ سے الگ کر دیا جائے۔ نہپ سے عقیدہ کو بچا دینے سے اخلاق کا افادی پہلو سامنے آجاء اور یوں حقیقت نے اناہیت کی فرمانبرداری کو عظیم کر دیا۔ جرحی میں کائنات کی بے اہل کے وقت انبیاء کا بکھار یا ہی حال تھا۔ اس کی نہپ ”تحدید عقل بھل“ نے جب انسانی عقل کی تحدیدات کی وضاحت کی تو حقیقت پسندوں کا قیام کا مہرے کا حراہہ گیا۔ لہذا کائنات کو جرحی کے لیے باہر پر خدا کا عظیم ترین صلیب قرار دیا گیا۔ غزالی کی طیفانہ تفکیر نے بھی، جو کائنات کے اندر لاٹھ سے کچی قدر چاڑھ کر رکھی، دوپانے اسلام میں تقریباً اسی قسم کے تنازعہ کو بچا دیا۔ اس نے بھی اس بلند باگ نہیں جگ نظر حقیقت پسندی کی کمرہ زاری میں کا رہبان اسی جانب تھا جس طرف کائنات سے پہلے جرحی میں حقیقت پسندی کا تھا۔ عام غزالی اور کائنات میں ایک بنیادی فرق ہے۔ کائنات اپنے بنیادی اصولوں کی پابندی کرتے ہوئے خدا کے بارے میں علم کے امکان کی توثیق نہ کر سکا جبکہ غزالی نے تجویزاتی طریق میں اس کی امید دیا کہ صوفیانہ تجربہ کی طرف رجوع کیا اور یوں نہپ کے لیے ایک الگ دائرہ کار اور یافتہ کر دیا۔ لہذا اس نے ساتیس اور باہر اطمینان سے الگ خود تنگلی حقیقت میں نہپ کے دائرہ دینے کے حق کو دریافت کر لینے میں کامیابی حاصل کر لی۔“ (۱)

یوں اقبال کے نزدیک غزالی کے افکار قیام مد مقابل فہمی رجحانات پر تصوف کی خاموشی فتح کی دلیل ہیں۔ دراصل غزالی قیام و ذرائع طبع کی بد حال کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ یقین کی دولت صرف تصوف ہی کے دائرے میں مل سکتی ہے۔ اقبال، غزالی کے اس کارنامے اور دکان کو حسین کی نظروں سے دیکھتے ہیں۔ مگر، ساتھ ہی کہتے ہیں کہ غزالی عقل و کائنات تحقیق بنا نے میں بہت آگے نکل گئے نیز یہ کہ انھوں نے فکر اور وہ جان کے درمیان تفاوت پیدا کر دیا اور یوں وہ فکر اور وہ جان کو معنوی حیثیت سے مربوط دیکھنے میں ناکام ہوئے۔

”عام صوفیانہ مطالبہ میں ناقصی کل کی معرفت نے اسے فہمی قیامیت اور نارسائی کا نتیجہ دیا۔ لہذا اس نے وہ جان اور فکر کے درمیان ایک خطہ حاصل سمجھ لیا۔ وہ یہ جانے میں ناکام رہا کہ فکر اور وہ جان معنویاتی طور پر ایک دوسرے سے منسلک ہیں مگر فہمی اور فہمی بھل میں یہ نظر آتا ہے کہ وہ زمانہ حقیقت سے وابستہ ہے۔ یہ خیال کہ فکر لازمی طور پر حقیقی ہے لہذا اسی وجہ سے وہ ناقصی کا نہیں ہو سکتا علم میں فکر کے کردار کے بارے میں افکار تصور پر

کام ہے۔ (۱)

اقبال کے خیال میں الفرائض عقل و فکر پر تکلیف دہنتیہ کے جوش میں اس حقیقت کو نظر انداز کر گئے کہ عقل دو جہان، فکر و احساس دونوں ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں۔ اقبال کے خیال میں الفرائض سے یہ کہنا ہی اس لیے ہوئی کہ وہ عقل و فکر سے باہر ہونے کے بعد صوفیانہ فکر ہے کہ جانب حلقہ ہونے۔ صوفیانہ فکر ہے میں عقل کا محدود جہان کے یکدم غمور نے انھیں عقل و فکر کے محدود اور لامحالہ ہونے کا یقین دلایا۔ اقبال کے خیال میں الفرائض کا یہ اثر حقائق پر مبنی نہیں، کیونکہ عقل و فکر کی بنیادی نوعیت چاند نہیں، بلکہ شمع ہے۔ لہذا اقبال لکھتے ہیں:

”عقلی علم میں یہ صدمیت نہیں کہ وہ باہر دیکھ کر حرام افکاروں کی کلاہ کو ایک قطعی حقد و صدمت میں غرق کر سکے۔
یہاں فکر کے تجربہ فخر ہونے کے بارے میں اہم تکلیف کا تصور ہو جاتا ہے۔ وہ حقیقت خلقی فہم اس کا قائل نہیں کہ اس کلاہ کو ایک مرد و مادر مطہر کا عاتق کی حیثیت سے لکھ سکے۔ اس کے پاس صرف ایک فہم ہی کا طریقہ ہے جو اشیا کی مطابقتوں پر اپنا تصور رکھتا ہے۔ مگر اس کی تعمیرات عقل فرضی افکار ہیں جن میں محسوس اشیا کی حقیقت کو جڑ نہیں کر سکتی۔ تاہم اپنی گہری حرکت میں فکر اس بات کی ہے کہ عتقائی کے اہلوں تک رسائی پانچے جس کے اعتبار کے دوران میں مختلف عتقائی تصورات عقلی آفات ہیں۔ اپنی بنیادی لغت میں فکر ساری نہیں ہے، متحرک ہے۔ اور اگر داندے کے لٹاؤ سے دیکھا جائے تو فکر اپنی اندرونی آواز سے ہمیں اس کلاہ کی طرح ہے جس میں درخت کی مضبوطی و صدمت اعتقادی سے ایک حقیقت کے طور پر موجود ہوتی ہے۔ لہذا اگر باہر پر اعتبار کی طرح کرتا ہے جو ذاتی انداز سے عقلی تعمیرات کے ساتھ سامنے آتا ہے جنھیں دطر و محالے ہی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ ان کے مطابق ان کی اپنی ذات میں نہیں بلکہ اس آواز تک ذہن میں ہیں جس کے وہ انھیں پہنچا دیں۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں اس کل کو ”عقل مظلوم“ کہا جاسکتا ہے۔ اس طرح مظلوم عقلی علم کے تمام فہرستیں اسکا ذات ایک حاضر حقیقت کی طرح موجود ہیں۔ یہ کل خود کو ان مسلسل میں عتقائی تصورات کے قوت میں ظاہر کرتا ہے جو ایک ایسی صدمت کی جانب بڑھتے ہوئے ٹھکراتے ہیں جو پہلے ہی سے ان میں موجود ہے۔ وہ حقیقت علم کی حرکت میں عقل عتقائی کا وہ عتقائی سوچ کا ٹھکانہ کرتا ہے۔ کائنات اور فرائض دونوں یہ نہ جان سکتے کہ فکر موصول علم کے دور ان اپنی عتقائیت سے تھکا کر جاتا ہے۔ غفلت کے عتقائی اجزا تو باہر دگر منفرد ہیں، مگر فکر کے عتقائی اجزا کی صورت اسکی نہیں۔ چاہیے اصل، ہیبت میں اپنی انفرادیت کے نگاہ دائرے کے پائیدار نہیں۔ اپنے سے اور انداز دیکھنا ان سے ملنا دیکھنا نہیں، بلکہ اس کا ہر سوا زندگی میں سرگرمی سے فکر اپنی عتقائی حدود کو زکرائی اختیار کیا عتقائیت سے شاد کام رہتا ہے۔ جو کہ فکر صرف اسی کا پر نہیں ہے کہ اس کی عتقائیت میں وہ عتقائیت مضمحل ہے۔ لیکن امر و عتقائی فکر کے اندر شہر آرزو کو دیکھنا اور اپنے اچانک غم میں ہمارا سمجھنا کرتا ہے۔ فکر کو بار بار تصور کرنا غلط ہے کیونکہ یہ اپنے انداز میں عتقائی کے عتقائی سے ہم کار ہو جانے کے مترادف ہے۔“ (۲)

فرائض پر اقبال کی یہ تہذیب درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ ایک تو یہ کہ فرائض عقل اور علم کی ہیبت کے قائل ہیں اور اپنی کتب میں جا سبحان کی تعریف کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنی کتاب ”معارف العلوم“ میں علم اور عقل پر پورا ایک باب تحریر کیا

ہے۔ (۱) نیز وہ جہان کو عقل ہی کی ترقی یافتہ صورت قرار دیتے ہیں اور انھیں جدا جدا چیزیں نہیں سمجھتے۔ لہذا یہ بات ائمہ فاروقی سمجھتے ہیں:

”اسلام اقبال کا تصور ہے کہ امام فخری کے عقائد اور عقلی افہامات ہیں، کیونکہ امام فخرانی خود غناخت فرماتے ہیں کہ جہان عقل کی دو ترقی یافتہ صورتوں میں پہنچ کر دو دو جو عقل کا ادراک کرتی ہے، یعنی جہان عقل سے باہر اور نوعیت مختلف نہیں بلکہ عقل کے ادراک پر پہنچ کر جہان ہی جاتی ہے۔“ (۲)

دوسری بات یہ ہے کہ اقبال نے ہر چہ کہ عقل اور علم کی تعریف بھی کی ہے لیکن حقیقہً اصل یہ تک رسائی اور اس کے ادراک کا ذریعہ انھوں نے بھی جہان ہی کو قرار دیا ہے۔ اور اس راستے میں عقل و علم کی اور بانگ کی کامیابی اقرار کیا ہے۔ (۳) امام فخرانی بھی عقل کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اساتذہ ہماری کی صرفت کا ایک راستہ عقل بھی ہے مگر قابل یقین، قابل اعتبار اور حتمی ذریعہ جہان ہی ہے۔

ایمان کے معنی مرے ہیں۔ یہ سراسر ایمان امام کا ہے کہ عقل عقیدہ پر اس کی بنا جاتی ہے۔ دوسرا سراسر ایمان عقلمندان کا ہے کہ اس میں کچھ سمجھ و پہنچ بھی ہوتی ہے مگر اس کا وہ بھی ایمان امام کے قریب ہی ہے۔ تیسرا سراسر ایمان عالمگیران کا ہے جو ان عقیدوں سے واقفیت ہوتا ہے اور امام اس مرحلہ کا ایک مثال سے بیان کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ حجاز کے گھریں ہونے کی تھوڑی جتنی طرح سے ہو سکتی ہے ایک تو یہ کہ کوئی ایسا شخص چاہے کہے کہ ہاں، اس کی راستہ کوئی کامیاب ہو جاوے کسی طرح کی بھولائی یا غلطی اس کی طرف متوجہ ہوئی ہو نہ اس کے گھول میں کچھ اس ایمان ہوتا ہے جس کے کہنے سے یقین ہوگا کہ یہ کلمہ نہ گھریں ہے۔ یہ مثال اس ایمان کی ہے جو عقل عقیدہ سے ہے یعنی ایمان امام کی کیونکہ ان کا بھی یہی حال ہے کہ جب کسی چیز کا کھانا پکے یاں باپ سے اٹھتا تو ان کے وہ علم و فہم اور سمجھنا اور سمجھنا مناسبت انہی کو انبیاء کے بصوت ہونے کو اور امام جلائے اہل کے کہ ہونے کو سمجھتے ہیں تو ان ایمان لاتے ہیں اور اس پر ثابت رہتے ہیں۔ دوسری طرح یہ ہے کہ آدلی ذہنی آواز گھریں سے سنے اور خود راجہ کی آواز میں ہوتا ہے مسلم ہوگا کہ ذہن گھریں ہے اور اس میں قدر و قدر ہیں کہ دوسرے عقل کے کہنے سے ہوگی آواز سننے سے ہے کلمہ اس سے کہی تو راز ہوا ہوگا۔۔۔ کیا یہ مثال دوسرے فرقہ ایمان کی ہے جس میں کچھ دلیل کا بھی طے ہے مگر عقلی اس میں بھی عقیدہ ہے کیونکہ ایک آواز دوسرے سے ملتی جلتی ہوئی بھی ہو سکتی ہے اور بعض اوقات دوسرے عقل کی نقل کرنے کے کہ مختلف ادبیات پر لے گئے ہیں اور یہ امر ساریج کو مسلم نہیں ہوتا کیونکہ وہ بالکل غلطی اللہ کی ہوتا ہے اور آواز کی مطابقت اور عقل و حکایت سے کچھ فرق نہیں رہتا۔ تیسری طرح یہ ہے کہ آدلی خود اندر جا کر ذہن دیکھ لے کہ گھریں موجود ہے۔ کیا یہ حالت ایمان کا نہیں اور عقیدوں اور سمجھنے کی ہے۔ اسی کو مراد عقیدہ عقل اور ایمان کا چاہیئے کہتے ہیں۔“ (۴)

۱۔ فخرانی امام باہیا باسلام جلد اول، ص ۱۱۱، مولانا محمد امین نانوتوی کا بیان ہے، مکتبہ رحمانی، بنی خلد، دہلی ص ۱۵۰۔ ۱۶۱

۲۔ یہ بات احمد فاروقی کا ذکر قرآن اور مسلمانوں کے ذہنی مسائل کے ذریعہ سامان کے ذریعہ اور ان کے عقیدہ اسلام، ص ۱۹۸، ص ۱۶۱

۳۔ دیکھیے مقالہ بنا، باب دوم میں ”جہان“ کے تحت صفحہ ۱۴۷۔ ۱۴۸

۴۔ فخرانی امام باہیا باسلام جلد دوم، ص ۱۱۱، مولانا محمد امین نانوتوی ص ۱۵۰

اقبال کے خیال میں فرائض کی نظریات میں صوفیانہ وحدۃ الوجودی کا نظریہ اور اشاعرہ کا تصور شخصیت یکجا نظر آتے

ہیں۔ اس لیے اس بات کا تعین کرنا مشکل ہے کہ وحدۃ الوجود کی ہیں یا شخصی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں:

”اشاعرہ قریب کے ذریعہ مستحالی تھے۔ بابت جوہر کے اس تکیل کے ساتھ روح انسانی کی بابت پر تصور طرح سے بحث نہیں کر سکتے تھے۔ صرف انفرادی نے تکیل کے ساتھ اس مسئلہ کو اٹھایا اور صحت کے ساتھ یہ جان کر آج تک اصرار ہے کہ باوجود خدا کے خلق ان کا کیا خیال ہے۔ جوئی کے بعد جگر اور رسول مگر کی طرح ان میں بھی صوفیانہ وحدۃ الوجود اور اشاعرہ کا عقیدہ شخصیت تکیل کیا ہے یہاں احتجاج ہے کہ اس کی وجہ سے یہ عقائد نہایت دشوار ہے کہ یہ شخص وحدۃ الوجود کے قائل ہیں اور جوئی کی طرح شخصی وحدۃ الوجود کو کہتے ہیں۔“ (۱)

طاسا اقبال کا تصور حقیقت مطلق خاص اسلامی عقائد پر مبنی ہے۔ وہ اس ضمن میں کوئی بھی غیر اسلامی عقیدہ و قول پر تیار نہیں ہوتے۔ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں ”مولا اولیٰ والاخر“ (۲) کا قرآنی عقیدہ رکھتے ہیں۔ لہذا وہ قدیم عالم اور قدیم ادوار جیسے عقائد کے تحت مخالف ہیں۔ امام فخرانی نے بھی ان عقائد کی سخت مذمت کی ہے۔ (۳) اقبال اس کے معترف ہیں اور ایک مضمون میں خود اس طرف اشارہ کرتے ہیں:

”مستقرم ادوار اسلامی ہے۔ یہی ہے اور انصرافِ عالمی دونوں اس کے قائل تھے۔ چاہیہ امام فخرانی نے اس وجہ سے انکار نہ کریں کی غلطی ہے۔“ (۴)

طاسا اقبال اپنے تصور حقیقت ”مطلق کی تشکیل میں اسکی ہر بات دل و جان سے قبول کرتے ہیں اور قابل ترجیح سمجھتے ہیں جو انھیں اسلامی عقائد نظر کے قریب دکھائی دیتی ہے۔ لہذا جب وہ اپنے قریب سے غلطی ”خدا کا تصور اور دعا کا مضمون“ میں اشاعرہ کے نظریہ تحقیق کا جائزہ لیتے ہوئے زمان و مکان اور حرکت کے مباحث کے ضمن میں ردی کا فرائض سے تقاضا کرتے ہیں تو اسی دعا پر ردی کو فرائض پر ترجیح دیتے ہیں کہ ان کا عقائد فخرانی کی نسبت ”اسلام کے زیادہ قریب ہے۔“ ”در حقیقت اشاعرہ نے غلطی۔“ لئے کہ یہ نظریہ کی ایک اصلاح سے پیش پیش کی، مگر وہ غلطی اور غلطی کے باقی تعلق کی اوجھٹ کو درست طور پر جاننے میں ناکام ہو گئے۔ ان دونوں میں لحاظ اور بنیادی سے مگر غلطی کو کسے سے الگ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ اس کے اعتقاد کا ایک لازمی اہم ہے۔ غلط کوئی غلط نہیں ہے بلکہ یہ لوگوں کو کچھ نئی ایک اعجاز ہے۔ ردی فخرانی کی نسبت اسلامی ادوار کے زیادہ قریب ہے وہ کہتا ہے

۱۔ لکھنؤ، نجم، ص ۹۷

۲۔ قرآن مجید، ص ۵۵

۳۔ نذر دیکھیہ، تصوف و فلسفہ اسلام، ص ۱۳۰

۴۔ شبلی نعمانی، فخرانی، ص ۱۲۶

۵۔ محمد عظیم کاشی، ادوار اسلام، فلسفہ میں خدا کا تصور، مشورہ، نقشبندی، قرآن مجید، ص ۹۷

۶۔ محمد اقبال، ”اسرار خودی اور تصوف“، مشورہ، خدا، خدا، اقبال، ص ۱۲۹

کچھ اور اس سے شہداء نے کیا اور

پارہ اول اس سے شہداء نے کیا اور

ہاں ہم سے موجود اور نہ کم بدن سے شراب میں انگوٹھ سے ہے شراب سے ہم نفع حاصل نہیں کرتے۔" (۱)

تفصیلی حدیث النہی سے اس مسئلہ کے مترجم سے نیز نیلازی اس کی اضافیت میں کرتے ہیں۔

"جیسا کہ طحاویات میں مذکور ہے کہ ہم طحاویات میں ذائقہ و مکان کا جو ایک دوسرے سے آزار اور اپنی جگہ پر مستقل تسلیم کیا جا تا تھا اور اس لیے ذائقہ کی محسوس اور مکان کی سرئی شکل میں محسوس اور تقاضا یا پھر جیسا کہ عربی اصطلاح ہے آفات و ہتات کا جو بھی ایک دوسرے سے انگہ رہا۔ طحاویات کا خلاصہ الہتہ صپ اس میں ہی لفظ نظر کے خلاف ایجاد و کثافت کے ہتات ایجاد اور پیدا کا تصور قائم کرتے ہوئے ذائقہ کو مکان میں قائم کر دیا تو نقصان اور محسوس کے دریاں ایک اور جدا گانہ کثافت کا بھی قاتر ہو گیا۔ لیکن طحاویات کا خلاصہ کے نزدیک لفظ کا جو دوسرے سے حقوق سے ہر الفاظ دیکھ لے گا جو دوسرے جملے ہے۔ دیکھیں اس کے کہ لے گا جو دوسرے جملے سے حقوق ہے کہ یہ لفظ دوم آئے گا کہ وہاں کی حقیقت دراصل دراصل ہے (جیسا کہ صورت دیکھ رہی) لہذا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دراصل دراصل آئے ہی کی ایک لفظ شکل ہے۔ بلکہ جو ہے کہ وہی کے اشعار سے پابست لفظی کے اسلامی لفظ نظر کی ترجمانی نہیں لایا وہ بھر شکل میں ہو جاتی ہے۔" (۲)

ذات و صفات ہادی حقانی کے حوالے سے امام غزالی کے عقائد قرآن و حدیث سے مستقیم ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک خدا تعالیٰ اپنی ذات میں اکیلا ہے، کوئی اس کا شریک نہیں، بلکہ اسے کوئی اس جیسا نہیں، اور ہے کوئی اس کا مقابل نہیں، نہ کہ ہے کوئی اس کے جوڑ کا نہیں، بقدم اور اولیٰ ہے جس کا ازل اور ابتدا نہیں، بیشت کو قائم لہدیٰ ہے جس کا آخر اور انتہا نہیں، قیوم ہے کہ اس کا کھلا نہیں اور دائم ہے جس کو کبھی خالی نہیں، بزرگی کی معقول سے موصوف، بیشت سے ہے اور بیشت رہے گا زبانوں اور معقول کے گزرنے اور طے ہو جانے سے اس کو نہیں کہہ سکتے کہ جو چکا بلکہ وہی سب سے ازل اور وہی سب سے بیشت، اور وہی کا ہر اور وہی باطن ہے، نہ جسم صورت واد ہے نہ جو ہر محدود اور ذاتی مقدار اور نہ علم ہو سکتا ہے ماحیام کا مشابہ نہیں نہ خود جو ہر ہے اور نہ اس میں کوئی جو ہر طول کے ہوتے ہیں اور نہ وہ عرض ہے اور نہ اس میں کوئی عرض طول کے ہوتے بلکہ نہ کسی موجود کے مشابہ ہے نہ اس کے کوئی موجود یا نہ اس کے جوڑ کا کوئی نہ وہ کسی کے جوڑ کا نہ کوئی مقدار اس کو محدود کر سکے اور نہ اطراف و محیط اس کو محیطا ہوں۔ اور نہ آسمان و زمین اس کو گھر نہیں اور یہ کہ وہ عرض پر اس طرح ہے جس طرح کہ اس نے خود فرمایا اور جس اعتبار سے کہ اس نے قصد کیا ہے یعنی عرض کو چھوئے اور اس پر بیٹھے اور چنگ بکڑے اور اس میں طول کرنے اور دوسری جگہ لٹنے سے پاک ہے عرض اس کو نہیں اٹھا تا بلکہ عرض اور حاملین عرض سب کو اس کی لطف قدرت اٹھائے ہوئے ہے اور سب اس کے قبضہ قدرت میں ہیں اور وہ عرض اور آسمان و زمین تک کی سب چیزوں کے اوپر

درجہ و تہیہ اسلام میں ۹۲

نورانی ہی، "تشریحات مشہور تفصیلی حدیث طحاویات اسلام میں ۱۳۳ و ۱۳۴

ہے اور اس کی فوقیت اس طرح کی ہے کہ اس سے اس کو نہ عرضی سے قرب ہو نہ زمین سے دوری، بلکہ عرضی اور آسمان کے نزدیک ہونے اور زمین اور خاک سے دور ہونے سے اس کے مراتب بلند ہیں اور باوجود اس کے وہ ہر موجود حق سے قریب ہے اور بندے کی رنگ گردن سے جہی قریب تر ہے اور سب چیزوں کے پاس موجود کیونکہ اس کی نزدیکی اجسام کے نزدیک ہونے کے مقابلہ نہیں، جس طرح کہ اس کی ذات اجسام کی ذات سے مقابلہ نہیں، اور یہ کہ وہ کسی چیز میں طول نہیں کرتا اور نہ اس میں کوئی چیز طول ہے، اس بات سے برتر ہے کہ اس کا عین کوئی مکان ہو جیسے اس بات سے پاک ہے کہ کوئی وقت اس کو گھیر سکے، بلکہ وہ مکان اور زمان کے بننے سے پیشتر موجود تھا، اور وہ آپ بھی دیکھائی ہے جیسا پہلے تھا اور یہ کہ وہ اپنی مخلوق سے اپنی صفات میں جدا ہے، نہ اس کی ذات میں اس کے سوا دوسرا اور نہ کسی دوسرے میں اس کی ذات اور یہ کہ وہ اپنے سے اور انتقال سے مقدس ہے نہ حوادث اس میں طولی کریں نہ عوارض اس پر نزول، بلکہ اپنی بزرگی صفات میں نکلا اور نہ دال سے ہمیشہ متحرک رہتا ہے اور اپنی صفات کمال میں کسی زیادتی کی اس کو حاجت نہیں جس سے اس کا کمال بڑھ رہا ہو، اور یہ کہ مخلوق کے سبب سے اس کا وجود بذات خود معلوم ہے اور اس کا نام اور احسان اچھے لوگوں پر جنت میں یہ کہ اپنی دولت دے اور اور لذت روایت کو پورا کرنے کے لیے اپنی ذات کو آنکھوں سے دکھا دے گا۔ اللہ تعالیٰ زندہ اور قادر ہے اور چاروں طرف راہزنہ اس کو باطن کی عارضی صورتوں اور نہ غفلت ہو نہ غراب نہ فلاں پر آدے نہ موت، وہی ہے ملک اور حکومت والا اور عزت و اجروہ کا مالک سلطنت اور قہر اور خلق اور مہربان اور سب اسی کا ہے، آسمان اس کے دانے ہاتھ میں لینے ہوئے ہیں اور مخلوقات سب اس کی مٹھی میں دبے ہیں، پیدا کرنے اور اختراع میں وہی فرا لا ہے اور ایجاد اور ابتداء میں وہی یکنا خلق کو اور ان کے اعمال کو پیدا کیا اور ان کے رزق اور موت کا اندازہ مقرر فرمایا، کوئی قدرت کی چیز اس کے چنبھے سے جدا نہیں اور نہ اس کی قدرت سے کاموں کے تغیرات علیحدہ نہ اس کی قدرت کی چیزوں کا احصاء ہو سکتا ہے نہ اس کے معلومات کی انتہا خدائے تعالیٰ سب معلومات کو جانتا ہے، زمین کی جنوں سے لے کر آسمان کے اوپر تک جو کچھ ہوتا ہے سب پر محیط ہے اس کے علم سے ایک ذرہ بھی آسمان اور زمین چھپتا نہیں، بلکہ کالی رات میں خلت جگر پر چھٹی کے ریتے کو اور ہوا کے چٹا میں ڈوہ کے پٹے کو جانتا ہے۔ جبیں ہوئی اور کھلی بات کو معلوم کر لیتا ہے اور دلوں کے دوسروں اور غطروں کے حرکات اور باطن کے پوشیدہ راز پر مطلع ہوتا ہے اس کا علم قدیم اولیٰ ہے جس سے ازل میں موصوفہ رہا ہے، ایسا علم نہیں کہ اس کی ذات میں طولی اور انتقال سے ناجائز یا ہوا۔ خدائے تعالیٰ نے کائنات کو ارادہ سے بنا دیا اور اپنے اجزائوں کا انتظام وہی کرتا ہے کہ ملک اور حکومت میں جو کچھ ضرور یا بہت، چھوٹا یا بڑا، نیر یا مشرق یا مغرب یا ایمان یا کفر، صرفت یا جہالت، کامیابی یا مخرابی، زیادتی یا کمی، طاعت یا سبکدوشی ہوتی ہے وہ سب اس کے حکم اور تقدیر اور حرکت اور خواہش سے ہوتی ہے کہ جس چیز کو چاہا وہی ہوئی اور جس کو نہ چاہا وہ نہ ہوئی، کوئی ملک کا جھپٹنا یا غطرہ کا نگہاں آنا اس کی خواہش سے باہر نہیں بلکہ وہ مبدی ہے اور معدوم ہے، جو جانتا ہے وہ کرتا ہے کوئی اس

کے علم کا رد کرنے والا نہیں، اور نہ کوئی اس کی تلقین کا پیچھے ہٹنے والا، اور نہ پھر اس کی توفیق و رحمت کے بندہ کو اس کی نافرمانی سے کوئی منہ مٹا سکتا ہے اور نہ سوا اس کی خواہش اور ارادہ کے اس کو اس کی اطاعت کی طاقت، اگر سب انسان اور جن اور فرشتے اور شیطان حقیق ہو کر عالم میں کسی ذرہ کو بدوں اس کے ارادے اور خواہش کے حرکت یا سکون دینا چاہیں تو یہ ان سے کبھی نہ ہو سکے گا، اس کا ارادہ قائم اور مستحکم ہے ساتھ اس کی ذات سے قائم ہے اور وہ ہمیشہ سے حق و اوصاف کے ساتھ شصت و ہفت چاروں طرف کے ہونے کو چاہی و چاہی میں کہ مقرر فرمایا اور ارادہ ازل میں کیا تو جیسا ارادہ کیا ایسی طرح اپنے اپنے وقت میں بدوں کسی طرح کے نقص اور تاخر کے موجود ہو گئی، بلکہ اس کے علم کے موافق اور ارادے کے مطابق بدوں کسی طرح تبدل اور پھرنے کے واقع ہو گئی، اور اس کا انتظام اس طرح فرمایا کہ اس میں نہ ٹکڑوں کی ترتیب کی غیبت ہوئی، نہ کچھ دیر کا انتظار اور اسی وجہ سے کوئی شان اور حال اس کو دوسری شان سے غافل نہیں کرتا۔ اللہ تعالیٰ سچا اور بصیر ہے، منتہا کہتا ہے کوئی شے کی چیز کہیں ہی ہو، اور دیکھنے کی چیز کہیں ہی ہو، اس کے سننے اور دیکھنے سے غافل نہیں رہتی، نہ دوری اس کے غفلت کی مانع ہونے لگتی اس کے دیکھنے کی حرام ہو گیتا ہے مگر حد و چشم اور پاک سے معز ہے اور سننے سے مگر کانوں اور ان کے سوداغوں سے خزا ہے جیسا ظلم میں دل سے اور پکڑنے میں مضبوطی اور پیدا کرنے میں آگ سے پاک ہے اس لیے کہ جیسے اس کی ذات پاک مخلوق کی ذات کی خواہش اس کی خواہش، اسی طرح اس کی شخصیت بھی مخلوق کی صفات کے مشابہ نہیں۔ اللہ تعالیٰ کام کرنے والا ہے اور اپنے کلام ازل قدیم سے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے امر اور نہی اور وہود و عید فرمایا ہے، اس کا کام خلق کے کام کے مشابہ نہیں کہ ہوا کے اندر سے یا اجرام کے حدود سے آواز ہوتی ہے یا زبان کی حرکت اور ہونٹوں کے مطابق سے حرف پیدا ہوں بلکہ ان سب سے جدا گانہ ہے۔ جو چیز سوائے اس کے موجود ہے وہ اسی کے فعل سے حادث وہ اسی کے بدل سے فیض یاب ہے اور سب سے اچھی طرح اور اکمل اور اتم اور اعدل طور پر اس کا تصور ہوا ہے، اور اللہ تعالیٰ اپنے افعال میں حکیم اور اپنے احکام میں عادل ہے، اس کے بدل کو بندوں کے بدل پر قیاس نہیں کر سکتے اس لیے کہ بندے سے علم خصوص ہو سکتا ہے، وہاں طور کو غیر کے ملک میں تحریف کرے اور خدا نے تعالیٰ سے علم حصہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کو غیر کی ملک ملتی ہی نہیں کہ اس میں اس کا تصرف علم کہلاوے لڑیں کہ جو ملک اس کے سوا ہے انسان اور جن اور فرشتے اور شیطان اور آسمان و زمین اور حیوان اور پھر اور خدا اور جو ہر دو عرض اور مدد کہ اور جنوں و دوسرے حادث ہیں، اس نے اپنی قدرت سے اس کو ہم سے اختراع کیا اور پروا بھیستی سے نکال کر بہت فرمایا کیونکہ ازل میں وہ انکلا مسرور تھا، دوسرا کوئی اس کے ساتھ نہ تھا، بعد اس کے اپنی قدرت کے ظاہر کرنے اور ارادہ سابق کے تحقق کرنے کے لیے خلق کو پیدا کیا۔ (۱)

ہر حق مطلق کے بارے میں، امام غزالی کے یہ قصور ہے، واضح طور پر قرآن و حدیث کی تعلیمات پر مبنی ہیں۔ ظاہر ہے کہ تمام صحیح العقیدہ مسلمانوں کے ساتھ اقبال بھی ان سے حقیق ہیں۔ اسی لیے امام غزالی اور علامہ اقبال کے قصور

حقیقہ مطلق میں سرائے صاف دکھائی دیتی ہے۔ وہ یہی ہے کہ دہلوی اسلامی مفکر تصور حقیقت مطلق تک پہنچنے کے لیے، فلسفہ و مطلق کو نہیں بلکہ مطلق وہ جان کو چار بنانا چاہتے ہوئے اسلامی تصوف کا راستہ اختیار کرتے ہیں جو قرآن و حدیث سے روشن ہے۔

حسین بن منصور حلاج:

اس عربی کی طرح حسین بن منصور حلاج بھی اسلامی تصوف کی تاریخ کی ایک بڑی متاثرہ شخصیت ہیں۔ اگر ایک طرف علماء انھیں مردود سمجھ کر ان کے خلاف آواز احتجاج بلند کرتے رہے ہیں تو دوسری طرف ایسے معتقد و صوفیاء بھی کیے نہیں جن میں انھیں قبول عام حاصل رہا ہے۔ شیخ عبد القادر جیلانی، علی بن عثمان گزالی، غفرلہ، عطار اور رودی جیسے بلند پایہ علماء و صوفیاء حلاج کی ولایت کے قائل ہیں۔ (۱) حضرت علی گزالی انھیں ”مستطیج معنی“، ”سرستان باد و وحدت“ اور ”مشتاقی جمال احمدت“ کہتے ہیں۔ (۲) وہ اپنی مشہور کتاب کشف الکلب میں لکھتے ہیں:

”ہاں اولیاء اللہ میں سے ایک حقیقت کی سستی میں ڈوبے ہوئے۔ دہلی کی حد سے علائکہ کو اختیار کیا ہوا حضرت ابوالفضلؑ انھیں بن منصور حلاج رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ طریقہ میں سستی کی کیفیت، کئے والے سستیوں میں سے ہیں آپ کا اعلیٰ مال بلند اور حد سے بہت بلند تھی۔“ (۳)

حضرت علی گزالی نے بھی حلاج کی شخصیت کے بارے میں علماء و صوفیاء کے اختلاف کا ذکر کیا ہے، مگر ساتھ ہی وہ بتاتے ہیں کہ:

”تمام علماء سوائے چار کے حضرت منصور حلاج کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر کمال فضل اور مال باطن کی سلاخی، بکثرت اور راحت یعنی اللہ تعالیٰ کی یاد میں وحدت و مقصد درست دہاتے ہیں۔“ (۴)

حلاج پر ہمارے لئے اور شے کرنے کے لوازمات کے علاوہ سب سے بڑا اہتمام طول کے عقیدے پر یقین رکھنے اور اپنے آپ کو خدا (الخالق) کہنے کا لگایا گیا اور اسی کو بغیر خدا کر آپ کو سولی پر چڑھا دیا گیا۔ بہت سے لوگ اس فیصلے کو برحق مانتے ہیں اور منصور کو دائرہ اسلام سے خارج تصور کرتے ہوئے اسے اس سزا کا مستحق سمجھتے ہیں۔ مگر اس کا کیا کچھ کر بڑے بڑے معتقد علماء و صوفیاء ان کے متفقہ ہیں۔ اور انھیں صحیح عقیدہ دہاتے ہیں۔ حضرت ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں:

”حلاج کا کھنڈار پر جان دینا ایک ایسا حکم ہے جو مردوں کے قائل ہے نامردوں کے نہیں۔“ (۵)

حضرت عطاء کا قول ہے:

ارشاد امیر المؤمنین: ”اقبال اور حلاج“ مطبوعہ اقبال اور مطبوعہ ۱۹۱۱ء

۱۔ منہ خیر ملک مذاکرہ، ”اقبال اور حلاج“ مکتبہ اقبال اور مطبوعہ ۱۹۱۱ء

۲۔ علی بن عثمان جیلانی، ص ۱۵۱، حضرت، کشف الکلب، مطبوعہ دار الفکر، بیروت، ۱۹۹۱ء، ص ۱۹۹

۳۔ بیضاوی، ص ۲۹۹، ۳۰۰

۴۔ ابوالحسنین قمی، ترجمہ: ذائقہ سارہ آقا، دار الفکر، بیروت، ۱۳۹۱ھ، ص ۹۷

بلکہ کہا: ”جنتی میں طہ و ہول کا اسم نہ ملے گا۔“ (۱)

اپنے مضمون ”اسرار طہوری اور قصوف“ (۱۹۶۶ء) میں اقبال لکھتے ہیں:

”فطرت روحانی طہی نے حضور کے صریح الفاظ کی معنائی پختی کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے سامنے حضور کا صرف عقول ہی تھا اور وہ ذاتی و مذہبی ترکیب و فنی جس کا حضور مقرب یا باطنی قلم ہیں حرام نے جو حضور سے شاید ایک صدی بعد ہوا ہے۔ حضور کی ترکیب اور اس کے طولی کرنے کا مستقل حال کھتا ہے اور حال میں لڑائیں میں بھی ایک سال حضور کی ترکیب پر شاخ ہوا ہے۔ یہ تصورات اس کے مضامین سے آپ کے افکار کے ہم عصر ہیں گواہ گروں کا۔“ (۲)

۱۹۶۶ء کی ایک اور مضمون ”اسرار طہوری“ میں اقبال طہارے کے مذہب کو ”مذہب طہولی“ (۳) کہتے ہیں۔

اسی سال کے ایک اور مضمون ”سلیح ظاہر و باطن“ میں لکھتے ہیں:

”دوسرا علم بطریق صاف اور ذہنی و علم باطن ہے جس کے ظاہر کرنے سے وہی باہم ہوتا ہے جو حسین بن نصر کا ہوتا۔“ (۴)

۱۷ مئی ۱۹۶۹ء کو اقبال مولانا اسلم جہا پیر کی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

”حضور طہارے کا رسالہ کتاب الطہارۃ میں جس کا ذکر اس کی کمر سے میں ہے فرماں میں اس شاخ ہو گیا ہے۔ طہارے نے فرما دیا کہ میں اس کتاب میں خلیفہ ہوں۔ آپ کی خبر سے گزرا ہوا کہ۔ حسین کے عملی تصورات ہیں اس زمانے سے ذہنی روشنی پاتی ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان حضور کی سزاوی میں بالکل بکری جا رہے ہیں۔ اس کے علاوہ اسی حرام نے کتاب لکھیں میں جو کہ حضور کے خلق کھاتے ہیں اس کی اس زمانے سے پہلی تاریخ ہوئی ہے۔ لکھ ہے کہ غیر معلوم، قرینا سب کے سب حضور سے بڑھ رہے۔ معلوم نہیں متاخرین اس کے اس قدر دلدادہ کیوں ہو گئے۔ (۵)

اسی حضور طہارے سے مطلق، اقبال کے ان خیالات سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ طول اور وحدۃ الوجود کا عقیدہ

رکھنے کی بناء پر طہارے سے نکلاں تھے اور ان عقائد کو اور ”ابا الحق“ کہنے کی بناء پر انھیں دائرہ اسلام سے خارج تصور کرتے تھے۔

در اصل اس زمانے میں اقبال طول اور وحدۃ الوجود کو ایک ہی نئے سمجھتے تھے اور وحدۃ الوجود کو نو طہولی اور بدعاتی تصورات

کی روشنی میں دیکھتے تھے۔ (۶) اس طرح وہ اسے غیر اسلامی تصور سمجھتے تھے اور اس کے سامنے والے کواثرہ اسلام سے خارج

سمجھنے میں حق بجانب تھے۔ اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ اقبال کسی بھی غیر اسلامی تصور کو کسی صورت قبول نہیں کرتے،

چاہے کسی تصور کا غیر اسلامی ہونا ظاہر بھی ہی پرکھیں کیوں نہ ہو۔ نہ نظر تحقیق میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اسلامی اور

۱۔ لکھنؤ، نجم، ۱۲۹

۲۔ خلافت اقبال، ص ۶۶

۳۔ اپنی، ص ۲۲

۴۔ خلافت اقبال، ص ۲۹۵

۵۔ محمد اقبال خطاب اقبال بابہ صدر اول مرتبہ، طبع مطبعہ میں ۵۵

۶۔ تحصیل کے لیے دیکھیے خلافت اقبال، بابہ دم میں ”وحدۃ الوجود“ کے مباحثہ مطبوعہ ۱۳۵۵ھ

غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں لائق معلوم کر لینے کے بعد، اقبال اسلامی وحدۃ الوجود کے دل سے کانٹے ہٹے تھے بلکہ اسلامی وحدۃ الوجود تو ہمیشہ اُن کے افکار میں موجود رہا۔ (۱) اس منہصور کے حقیقی بانی اُن کا رویہ کچھ ایسا ہی صورت حال اختیار کرتا دکھائی دیتا ہے۔ لہذا ”زبورِ گلم“ (۱۹۲۷ء) کی ”مشرقی نگاہیں“ ماہِ جد چاند میں اس منہصور کے قریب انا الحق کا مفہوم بالکل سے انداز میں پیش کرتے ہیں کہ انا الحق کا مفہوم یہ نہیں کہ انسانی ”انا“ فانی اور باطل ہے جو ”حق“ میں دھم ہو جائے گی بلکہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ انسانی خودی حق ہے، حقیقت ہے اور لازوال وجود سے جڑا ہوا ہے۔

خودی ما حق جداں باطل بھدار	خودی را کھنڈے بے حاصل بھدار
خودی چوں پندہ گرد لا زوال است	فرقی مانندہاں میں رسال است
وجود کو سار و دشت دور بچ	جہاں فانی، خودی باقی، دگر بچ
دگر از فکر و منہصور کم گوے	خدا ما ہم را با خودی بخش جوے
بلوہ علم بحر حقیقی خودی شو	انا الحق گوے و مذہبی خودی شو (۲)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے جب ”کتاب الطوائف“ کا بلا صحیفہ مطالعہ کیا اور مولانا دردم کے پاس مطالعہ کی ترجمانی دیکھی تو وہ منہصور کے تصورات کی کج تعبیر کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس منہصور سے حقیقی اقبال کی اس دینی تبدیلی کے ضمن میں شاعر احمد اڑکی دے لے بڑی صاحب معلوم ہوتی ہے کہ:

”۱۹۲۳ء میں اس سے پہلے انگلیٹس کی کتاب ”مخالف میں خصیصہ کا تصور“ شائع ہوئی۔ اس کتاب میں مصنف نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ محتاجِ اعداء الوجودی نہ تھا اور اس کے قریب انا الحق کا مطلب وہ نہیں جو اعداء الوجودی شعرا اور متکلمین نے پیش کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مطالعے کے بعد اقبال کی رائے محتاج کے حقیقی بالکل بدل چکی۔“ (۳)

لہذا ادبِ اقبال اس امر کا واضح طور پر اقرار کرتے ہیں کہ ”انا الحق“ کہنے سے محتاج کا متعقدہ اعتقاداری کے وراء انور ہونے سے انکار کرتا نہیں بلکہ اس حقیقت کے ادا داک کا اعلان کرتا تھا کہ خودی ایک حقیقت ہے:

”اسلام کی رہنمائی زندگی میں اس گرجے کی صراطِ حق کے ان صرف الفاظ میں ہے کہ کمال تک پہنچی ”انا الحق“ (۱) میں ہی حق ہیں۔ محتاج کے ہم صبروں کے اور اس کے اختلاف نے ان الفاظ کی وحدت الوجودی تعبیر کی مگر محتاج کی قرین بر جہان نفسی مستغرق الٰہی میں ہونے سے کج کر کے شائع کی ہیں۔ اس باب میں کوئی شبہ باقی نہیں رہے۔ نتیجہ کہ اس شبہ صافی نے خدا کے در وادوار ہونے سے کج کر کے شائع کیا تھا۔ اس کے گرجے کی کجی تعبیر نہیں کر سکتا۔ منہصور میں جاتا ہے بلکہ اس کا مفہوم باطل تو یہ الفاظ میں اس امر کا ادا داک اور اس کی جرات معاذ حق ہے کہ ایک

۱۔ دیکھیے مقالہ ”باب دوم میں ”وحدۃ الوجود“ کے مہمات ص ۱۹۷-۱۹۸

۲۔ کلیاتِ اقبال قادیان ص ۱۵۱

۳۔ نیز احمد اڑکی اقبال اور محتاج مشعلِ اقبال اور مطالعہ ص ۱۰۷ تا ۱۰۸

میری شخصیت کے اندر انسانی خوری واقعی اور باطنی اور مجبور کھتی ہے۔ چنانچہ علاج کا ہر مصلحتی کے خلاف ایک پہنچ دکھائی دیتا ہے۔" (۱)

طہارہ اقبال اپنے فلسفے "انسانی خوری اس کی آزادی اور لانا نیت" میں مزید لکھتے ہیں:

"اسلام میں وہی تجربہ حضرت تنجلی کے سماجی صاحب تجربہ میں تبدیلی معائنات پیدا کرنے کے حروف ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اس تجربے کا اظہار ایسے سطحوں میں ہوا ہے کہ "خالق" میں ہی منتقل ہوئی ہوں "لو علاج" "ادھر" "میں رہتے ہوں" "میں لکھتے" "میں قرآن فاتح ہوں" "میں" "میں عظیم معائنات ہوں" (ایضاً: اسی)۔ اسلام کے اعلیٰ اصول میں وحدت کا یہ تجربہ سماجی طریقی کے اجتماعی خوری میں گم ہونے کا نام نہیں بلکہ یہ اجتماعی خوری ہے جو سماجی کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے۔ جیسا کہ سوانح اقبال اور یہودی باطنی معنی کے اس شعر میں اظہار کرتے ہیں۔

طہر حق در علم صوفی گم شد این حق کے بار اور مردم شد
طہر حق صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے مگر یہ بات عام آدمی کو کس طرح باور رکھائی جاسکتی ہے۔" (۲)

جادو نامہ (۱۹۳۲ء) میں اقبال نے علاج کو غالب اور قرۃ العین کے ساتھ فردوس میں دکھایا ہے۔ یہاں انھوں نے علاج سے حلق سے جوش و خروش کا اظہار کیا ہے، اور جس طرح ان سے اہم نوعیت کے مختلف سوالات کیے گئے ہیں اور ان کی طرف سے جوابات فراہم کرتے ہوئے، جس طرح ان کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔ (۳) یہ وہ پہلا علاج طور پر، علاج سے حلق کی انسانی تبدیلی کی جانب اشارہ کرتا ہے اور اس میں یہ شاید ہے کہ اقبال، علاج کو حق پر کھینچے لگے تھے۔

طہارہ اقبال ٹھیکہ تجربہ کی بجائے اگرچہ قدر کے قائل ہیں۔ (۴) مگر وہ علاج کے تجربہ کی مدح کرتے ہیں اور اسے قدرتی کا ایک درجہ قرار دیتے ہیں۔ لہذا "جادو نامہ" میں وہ علاج کی زبان پہنچاتے ہیں۔

ہر کہ از تقدیر دارد سازد برگ	لرزد از جردنے اور انجس و مرگ
جر دہن مرد صاحب شخص است	جر مردان از کمال قوت است
خنکو مردے خنکو تر گردد جر	جر مرد خام را آغوش قبر
جر خالد خالے برسم زد	جر ما بخ و نمی ما برکند
کار مردان است تسلیم و رضا	بر ضعیفان راست ناچہ این قبا (۵)

ان اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر ملک حسن اختر لکھتے ہیں:

۱۔ جادو نامہ، اسلام میں ۱۹۳۲ء

۲۔ جادو نامہ، ۱۹۳۲ء

۳۔ لکھا تھا اقبال فارسی میں ۱۹۳۲ء

۴۔ دیکھئے مقالہ "ادب اسلام میں" تبصرہ "قدر" کے سامنے صفحہ ۱۹۳۲ء

۵۔ لکھا تھا اقبال فارسی میں ۱۹۳۲ء

میں اشعار میں انھوں نے طالع کے نظریہ جبر کا دفاع کیا ہے کہ مرد کمال کے لیے ہر ممکن قوت میں جاتا ہے جسے حضرت خاندن علیہ السلام نے کرنا سکھایا تھا۔ طالع کا نظریہ سمجھنے کی حیثیت رکھتا ہے۔ حلیم درخشاں لکھتے ہیں کہ لوگوں کے لیے حساب ہے۔ مکر وہاں ہے جہاں اس کے لیے پانچواں وہ ہے۔ (۱)

اقبال نے ”جاوید نادر“ میں اسی مقام پر طالع کی زبان ”الخالق“ کی وہی توضیح کی ہے جسے وہ خطبات میں قبول کر چکے تھے۔

یوم اندر چہنہ من با گلب مورد	منجے ویدم کہ دار و قصد گورا
موسماں پا غوسے و بوسے کاراں	اُلا گویاں واز خود مگر ا
مہر حق، شکستہ نقوش باطل است	زا کدہ وادے آب و گل است
من بخود افروختم تار حیات	مردہ را کفتم ز اسرار حیات
از خودی طرح بھانے ریختہ	دلبری با قہری آسمند
ہر کجا پیدا و تا پیدا خودی	برنے تاب لاد و تا خودی
تار و پاشیدہ اندر نور اوست	جلوہ ہائے کاکات از طور اوست
ہر زماں مردل درمی ویر کہن	از خودی در پردہ شیکوہ سخن
ہر کہ از بارش نصیب طور نمود	در جہاں از طوفان بیکانہ فرد
بند و ہم امراں ز فروش محرم است	آنکہ بازش ہم بیکسار کم است
من دلدرد و تار و دام خبر	بندہ محرم اسکا و من گمرا

آنچہ من کردم تو ہم کردی، تیرا!

مکھڑے پروردہ آردلی، تیرا! (۲)

اس سے لگتا ہے کہ اقبال اپنی منصور طالع کی زبان سے یہ بتا چکے ہیں کہ

اے کہ کوئی ہوئی ایں پروردہ	کار و پایہ آئیں پروردہ
مستی تقدیر کم لمبید	نے خودی رائے خدا را دید
مرد مسکن با خدا دارد ناز	با تو سازیم تو با ما ساز

مزم اور خلاقی تقدیر حق است!

روز بجا تیر اور تیر حق است! (۳)

درمیں اختر ملک، ڈاکٹر اقبال اور مسلم شریعہ میں

جو کہ اقبال اقبال غازی میں

سینا میں

یعنی اسے وہ شخص جو یہ کہتا تھا یہ ہونا تھا یہ ہو کے رہا۔ کام ایک آنکھ کے پانچ تھے اس لیے ایسا ہوا۔

تو تقدیر کے معنی نہیں سمجھا۔ نہ تو خودی کو سمجھا اور نہ اللہ تعالیٰ کی شان کو۔

مرد مومن اللہ تعالیٰ کے ساتھ راز و نیاز رکھتا ہے اور کہتا ہے ہم نے آپ سے موافقت کی آپ ہم سے موافقت کریں۔

مرد مومن کا حزم حق تعالیٰ کی تقدیرات کا حلق ہے جنگ کے دن اس کا غیر اللہ تعالیٰ کا حیرن ہوتا ہے۔

اقبال نے اہل حضور طاع کی زبانیں یہاں جن خیالات کا اظہار کیا وہ ان سے پوری طرح حلق ہیں جدا کئے ہیں۔

ہاتھ ہے اللہ کا بڑا مومن کا ہاتھ

غالب و کار آفرین کار کشا، کار ساز (۱)

کتاب اللہ الامین میں مسیحین بن حضور طاع نے رسول اکرم ﷺ کی بے پناہ تعریف کی تھی اور اللہ کی وحدانیت

اور توحید کا اقرار کیا ہے انا کی شکر بخ کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے "میں ہی انا ہے اور انا اللہ کے مشابہ ہے۔" (۲)

یہاں انھوں نے انا کو خدا کے مشابہ قرار دیا ہے، خدا انہیں کہا ہے وہ حریف کہتے ہیں:

"مصلح و قاس کے بدلے یہ مثال مذکر کہیں لب انہیں مانگی تھام میں ہے ہر عارف میں اور میری یہ حالت حاصل

اور ہے آبروزی نہیں کہ میں طریں رہوں تو انا نہ ہے کی"۔ (۳)

اور پھر کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ ہی انا کے مضمون کو جانتے ہیں انسانیت کی معراج وہی ہے اور وہ بھی جب

حقیقت کے اعلیٰ ترین مدارج پر پہنچے تو قبول قرآن "و تو میں سے کم کا مصلحتاً" ان حضور اس آیت کا بار بار حوالے دیتے

ہیں اور کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ بلند ترین مدارج پر ہوتے ہوئے بھی خدا سے الگ رہے۔ ان میں استقامت تھی اور وہ

صابر شاکر تھے۔ اہل ایسے خیالات نہ کئے دلا انا انہی سے میں خدا ہوں کیسے مراد لے سکتا ہے۔ حضور کا عقیدہ تو یہ تھا کہ

"میت کرنے کی قیمت یہ ہے کہ والد اس کے پہلو میں کھڑا ہے، اپنے اوصاف کو ترک کرے اور اس کی صفات سے

حلق ہو جائے"۔ (۴)

وہ اپنے آپ کو حق مشابہ سمجھتے تھے اور انا کہتے سے جانتے تھے جیسا کہ علامہ اقبال بھی انسان کو خدا کا حصر قرار دیتے

ہیں۔ اہل حضور نے انسان کو خدا کی ایک روشنی بخشی کی طور پر پیش کیا:

"میں نے اب کہا ہے کہ میں انہیں سمجھتا تھا اس کی علامتوں کو جانتا ہوں اس کی ایک علامت میں ہوں۔ انا انہی کی طرح میں

بیشرق کے ساتھ رہا ہوں۔" (۵)

۱۔ گلیا تھا اقبال اس میں ۳۳

۲۔ مسیحین بن حضور طاع، کتاب اللہ الامین، محرم: ڈاکٹر محمد رفیع، لاہور، مملکت کتبہ و ادب، طبع ۱۳۷۹ھ، ص ۲۳

۳۔ ایضاً ص ۳۸

۴۔ لکٹی سمجھوں تو میری زندگی، محرم: ڈاکٹر مبارک علی، ص ۲۵

۵۔ مسیحین بن حضور طاع، کتاب اللہ الامین، محرم: ڈاکٹر محمد رفیع، ص ۳۸

اس کے بعد انھوں نے عربی و فارسی میں کہا:
 ”اگر میں ان لوگوں کو دعا دوں گا اور میری بات تمہیں کو مزہ دے دے گی۔“ (۱)

پھر کہا:

”الحق حق میں رہتا ہوں مگر حق نہیں ہے۔“ (۲)

مفسر حق اور خالق کو ایک دوسرے سے جدا سمجھتے ہیں چنانچہ کتاب الطواغیت میں لکھتے ہیں:

”حق یہ حق رہے گا اور حق کوئی۔“ (۳)

کتاب الطواغیت میں سورج و طالع کے یہ خیالات اقبال کے قصائد کا عکس دکھائی دیتے ہیں۔ ڈاکٹر امین بھری

اصل مولوی مسیحون کے حوالے سے بتاتی ہیں کہ

”اسی طالع کے ذریعے کائنات میں خدا کی خاص بادشاہت کا مکمل ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن جب انسان مہلکات اور رذائل
 و باغیوں کے واسطے اپنے دلی کو پاک کر لے تو ایسے مومن کے پاس خدائی تجلیات کا وجود ایک امکانی عمل ہے انسان
 اس لیے تخلیق ہوا کہ وہ خدا کی محبت کو عام کرے ماسی محبت نے اسے نازل کیا تو جب خدا سے الگ ہے۔ خدا نے
 اسے اپنی صورت پاک پر پیدا کیا اور اس میں خدائی صفات رکھی۔ مگر وہ بھی مضموم ہے۔ اسی کے مطابق آدم کی اصل
 صورت اور طالع خدائی ہوتی ہے۔ اسی طالع کا کہ ہے کہ صالحان حق سے صوفی کی شخصیت نہیں بنی بلکہ اس طرح وہ بدو کا مال۔
 خدایہ خدا کی صفات کا حامل۔ آؤ اور خدائی میں جا آئے۔“ (۴)

ساتھ ہی وہ اس حقیقت کی جانب اشارہ کرتی ہیں کہ:

”اسی طالع کے یہ قصائد اقبال کے قصائد سے کہ قدر اتر رہے ہیں۔“ (۵)

حقیقت یہی ہے کہ کتاب الطواغیت کا جائز مطالعہ کرنے اور مولوی مسیحون کے عقلی و تحقیقی خیالات اور پروفیسر
 نکسن کی کتاب ”The Idea of Personality in Mysticism“ پڑھنے کے بعد اقبال اس نتیجے پر پہنچا جسے مجھے
 کہ طالع باری تعالیٰ کی الوہیت سے باقی نہیں اور اس کی بادشاہت پر یقین رکھتا ہے۔ اس کے ”الحق“ کو غیر اسلامی وحدۃ
 الوجود پر محمول کرنا اور یہ سمجھ کر خودی و خدا میں عدم ہو گیا یا خدا و بندے میں طولی کر گیا یا فقرہ مسدود میں فرق ہو گیا یا بالکل غلط
 ہے۔ طالع کے ”الحق“ کا مطلب تو اپنی خودی کو برقرار رکھتے ہوئے ذات باری تعالیٰ کا قرب حاصل کرنا ہے۔ یہ تو
 وصالِ حق ہے کہ جس میں نہ صوفی کی شخصیت دکھائی دے اور نہ ہی حقیقہ مطلق کی الوہیت پر غلبہ آتا ہے۔ بلکہ ہندو

دھرم میں حضور طالع کتاب الطواغیت، ترجمہ ڈاکٹر محمد امین، ص ۵۹

۱۲۔ پتہ ۱۳

۱۴۔ پتہ

۱۵۔ امین بھری، اصل مفسر حق، ترجمہ ڈاکٹر محمد امین، ص ۳۲

۱۶۔ پتہ

رہتا ہے اور رب رب رہتا ہے مگر۔۔۔ بندے کا چاہو اللہ کا چاہو من ہوتا ہے۔ یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے کہ جس کے مطابق ذاتِ ہستی الٰہی سے پہچانی قربت کے باوجود بندہ اپنے وجود کو خدا کے وجود میں مدغم کر کے فنا نہیں کرتا بلکہ اپنے وجود کو خدا کے وجود کے رنگ میں رنگ لیتا ہے۔ ابن عربی، مولانا رام، سلطان اور اقبال اسی نظریے کے پیرو ہیں۔ (۱)

ابن رشد:

ابن رشد شہرہ آفاق مسلم فاضل ہے اور اس کا شمار قدونہ وعلیٰ کے عظیم حکماء میں ہوتا ہے۔ وہ ارسطو کے افکار کا دلدادہ تھا اور انہیں صرف ایک طرف سے دیکھتا تھا وہ عقل و دانش کا ظہیر اور ارسطو و متعلق انھوں میں فلسفہ یونان کا زبردست حامی تھا۔ اس نے غزالی کی ترویج فلسفہ کے بالقابل و فلسفہ کا زوردار دفاع کیا۔ (۲) ہرچہ کہ ابن رشد نے فلسفہ یونان اور ارسطو کے افکار کی کورانہ تقلید نہیں کی بلکہ اپنی عقل کا دھوڑ سے بھی کام لیا اور ایمان و ایمان اور دینی عقائد کو جو بنیاتی فلسفہ ہے وہ دینی قرآن میں کیا بلکہ

”اس نے ایک طرف غزالی کے متاثر فلسفے اور اس کے طریق استدلال کا زبردست دفاع کیا تو دوسری طرف قرآن کریم کے مطابق استدلال کا بار بھی اُسے ساتھ نہیں کیا۔ جس کے نتیجے میں دونوں کے نتائج میں تضاد کی کیمائیت نظر آتی ہے۔“ (۳)

اور قول ڈاکٹر محمد عظیم قاسمی:

”ابن رشد کے اسلامی فلسفے کے اہم ترین اصول وہ فلسفے کے طریق غزالی حقیقی اور سوختہ و سبیت کی تخریب ہے جس کے نتیجے میں عقلی بار پر حقیقت، دانش ہوتی کہ قرآن کریم اور شریعت کا بیج ایسا نکھاتی (ماتلک) ہے۔“ (۴)

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ابن رشد نے فلسفہ یونان اور فکر ارسطو کی بجا طرفداری کے باعث بعض ایسے فلسفیانہ تصورات بھی پیش کر دیے ہیں جو بظاہر بعض اسلامی عقائد سے پوری طرح ہم آہنگ دکھائی نہیں دیتے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ

ابوبکیر علی بن ابی بکر رحمہ اللہ ”غزالی“ ”زمانہ و مکان“ اور ”وحدۃ الوجود“ کے مباحثہ اور ابابکر رحمہ اللہ ”مولانا رام“ اور ”ابن عربی“ سے اقبال کا تعلق۔

جو تحصیل کے لیے لکھے

پروفیسر محمد صالح لاہور اسلامیہ

پروفیسر غزالی، ابن رشد، علامہ محمد

مستوفی حسن خان، ابن رشد، حیدرآباد دکن ۱۹۲۹ء

شعلی احمدی، نظم و نظام اور اسلام

مولانا محمد طارق، اسلام آباد، دینی رشد

لحاظ سے وجود کی حقیقت اعتباری اور موضوعیت محوی ہوئی۔" (۱)

یہ صاف نظر آتا ہے کہ ابن رشد اسلامی اور یونانی افکار میں تحقیق پیدا کرنے کی کوشش میں گوگوش کا شکار ہیں اور تصور حقیقہ مطلق کے ضمن میں دو شکستوں کے سوا روکھائی دیتے ہیں جبکہ اقبال حقیقہ مطلق کے حوالے سے اپنے تصورات میں بالکل واضح ہیں۔ ان کا تصور حقیقت شخصی ہے۔ وہ ذاتی باری کو "ذات باہر" اور "ذات نامی مطلق" قرار دیتے ہیں اور ان کا یہ تصور اسلامی عقائد سے پرہیز کی طرح ہم آہنگ ہے۔ (۲)

ابن رشد کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا تصور مطلق کی حیثیت وہی ہے وہ وجود کے فاعلوں مظاہر یا مسموعات میں باخفا اور ہمارے موضوع یا عجب میں بالکل موجود ہے۔ اس سے ابن رشد منطقی لحاظ سے اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ تعالیٰ مطلق کو کس اپنی ذات ہی کا علم ہوتا ہے۔ (۳)

مگر اقبال کے نزدیک:

"اللہ تعالیٰ کا علم کلی اور ایک کا وہاں کامل تجزیہ عمل ہے جو ایک اپنی ان کی صورت میں اسے واقعات کے انفرادی نظام کی حیثیت سے کارہ کرتا ہے۔" (۴)

علم الہی سے مطلق اقبال کا یہ تصور اللہ تعالیٰ کے "عالم الغیب والمخاوء" کے قرآنی تصور کے مطابق جبکہ ابن رشد کا تصور اس سے متضاد روکھائی دیتا ہے۔ ہم علم الہی سے مطلق ابن رشد کے نظریے کو اگر آری کے لفظ نظر اور ذہنات کے روشنی میں دیکھا جائے تو شاید یہ غلط فہمی باقی نہ رہے لیکن اگر اس مسئلے میں اس کی کھربھات سے صرف نظر کر لیا جائے جیسا کہ اس دور کے روایت پسند فقہائے عموماً کیا ہے تو اس سے آسانی سے استنباط کیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب والمخاوء نہیں لیکن اپنی روشنی کی کھربھات کی روشنی میں چلیجائے عجب اللہ نہیں کر سکتے۔

لہذا اگر انصیر احمد ناصر لکھتے ہیں

"ابن رشد کا نظریہ علم الہی اس لحاظ سے پرہیز ہے کہ "اصل الاول (اللہ تعالیٰ) کو کس اپنی ذات کا علم ہے۔" ہر اپنے ان نظریے کے جز میں یہ دلیل دیتا ہے کہ اسے انسانی لیے ضروری ہے کہ اصل الاول اس طرح ہی اپنی وحدت کو قائم و دائم کر سکتا ہے، کیونکہ اگر اسے کچھ دھوکا علم ہو تو خود اس کی ذات میں کثرت کا وجود پانچوڑی ہے جو محال ہے۔ لہذا اس سے اصل الاول کا اپنی ذات کے اندر ہی رہنا اور صرف اپنی ذات ہی کا علم ہونا لازم آتا ہے۔ اس نظریے سے فقہاء اور ذہنی فضا اس نے یہ نتیجہ استخراج کیا کہ ابن رشد اس حقیقہ سے کاٹنے کے کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب والمخاوء ہے۔ بخلاف اس کے، ابن رشد اپنے نظریے کی یہ توجہ کر رہا ہے کہ اصل الاول کی ذات کا جامع امور و ذات

انصیر احمد ناصر، اکبر مرکز شہد، حلقہ دوم، ص ۷۵

۲۔ دیکھئے مقالہ مذکور باب نمبر ۱ میں خودی کے مباحث

انصیر احمد ناصر، اکبر مرکز شہد، حلقہ دوم، ص ۷۵

۳۔ تہذیب و تمدن اسلام، ص ۶۸

ہے، لہذا اسے قبل موجودات کا علم ہے، جو محسوس اور جڑوں کی اور موجودات مہارت ہیں، انہیں وہ مکان سے۔ اس جہان کی اردو سے اللہ تعالیٰ کے علم خبیہ و خبیات کا اثرات لازم آتا ہے نہ کہ انکار۔ ابن رشد بار بار اس بات پر زور دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم انسان کے علم کے مثل ہے نہ ہو سکتا ہی ہے۔ ہو یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا اس کے علم میں دوسرے بھی شریک ہو جائیں گے اور بھلا اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک نہیں رہے گا۔ علامہ بریلوی، علم النبی انسان کے علم کی طرح اشیاء سے ماخوذ نہیں اور نہ ان کا بچہ انکرہ ہے۔ برخلاف اس کے، وہ قبل اشیاء کی پلٹ گئی ہے، اور علم انسانی کی بھی پلٹ ہے۔“ (۱)

ابن رشد کے تصور علم النبی کی اس توضیح کی روشنی میں یہ ظاہر نہیں باقی نہیں رہتی کہ ابن رشد اللہ تعالیٰ کے علم خبیہ و خبیات کا حاکم ہے۔ یہ سراسر بھی ناقص لحاظ ہے کہ ابن رشد حدیث و فقہ کا بچہ، عالم اور استاد تھا، وہ باشرع مسلمان تھا، فرائض لڑائی کا پابند تھا اور باجماعت لہرا دار کرتا تھا۔ (۲) ایسے میں اس پر بھروسہ لگانا کہ ان کا مناسب دیکھائی نہیں دیتا، فہم اس کا عید اسلام نہ دینی کیسے ہیں:

”ابن رشد پر اگرچہ الحاد ہے، دینی کی جست گائی گئی تھی اور اس جرم میں اس کو جلا وطن کیا گیا تھا، لیکن وہ حقیقت وہ قرآن میں نہ ان کا پابند اور اس اثر اس سے بری تھا۔“ (۳)

اس طرح ان اکثر افسوسناک امور سے سر قسط اور ہیں:

”اس میں بات ابھڑاؤ نہیں نظر رکھنا ہے کہ ابن رشد غزوہ غزوانی ہونے کے ساتھ جہان عالم دینی بھی تھا۔ چنانچہ اسی بناء پر محمود دکن نے اسے کٹر عہد کا غرضی تصور کیا ہے بلکہ اللہ محمد ہے یہ قائل کیا تھا لہذا اس پر یا تمام کردہ اللہ تعالیٰ کے علم خبیہ کا حاکم اور مست نہیں۔“ (۴)

اس کا طرہ میں دیکھا جائے تو ابن رشد اور علامہ اقبال کے تصور علم النبی میں کوئی تفاوت دکھائی نہیں دیتا اور دونوں اللہ تعالیٰ کے عالم الغیب والاعمال و یعنی عالم کل ہونے کے قرآنی تصور کے خلیہ دکھائی دیتے ہیں۔

ابن رشد نے اللہ تعالیٰ کی سات صفات کو خالق اور مخلوق کے درمیان سے اسامی قرار دیا ہے جو یہ ہیں: علم، حیات، قوت، ارادہ، سمیع، ابرار و کلام۔ (۵) اقبال بھی وہ ذات باری تعالیٰ کی ان صفات پر ایمان رکھتے ہیں۔ (۶)

ابن رشد کے نزدیک انسان کے شوق سے اللہ کے افعال کو پانچ قسموں میں بانٹا جاسکتا ہے۔ تخلیق، ارشاد، انبیاء،

دفعہ سوم ص ۱۲۸، مرکز اشاعت، حیدرآباد، دہلی ۱۹۷۸ء

مجموعہ اسلام آباد، ص ۱۲۸، دہلی ۱۹۷۸ء

ص ۱۲۸، دہلی ۱۹۷۸ء

مجموعہ اسلام آباد، ص ۱۲۸، مرکز اشاعت، حیدرآباد، دہلی ۱۹۷۸ء

فکر پر انصاف اور حشر۔ عالم مخلوقات کو جب ہم دیکھتے ہیں تو وہ ایک مکمل اور عظیم نظام کی صورت میں نظر آتا ہے۔ جس میں کچھ کوئی دیکھ نہیں اور جس کے قوانین مسلسل اور بہترین خاکے میں کافر ہیں۔ یہ سب صالح اور خالق کا لامحدود رحمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام حقیقی میں طبیعت یا سمیت ایک عقلی مفروضہ ہے کیونکہ مخلوقات میں کوئی شے بطریقہ سب یا علت کے وجود میں نہیں آتی اور انسان کا یہ سلسلہ غرا کا علت اولیٰ پر جا کر ختمی ہوتا ہے جو اللہ کی ذات ہے۔ مطلق یا حقیقی کا یہ مسلسل عمل ربانی ہے نہ کہ انسانی۔ اس لیے کہ عقلی صرف یہ نہیں کہ کسی شے کو پیدا کر دیا بلکہ اللہ جب کسی شے کو پیدا کرتا ہے تو ہم پر بھی مشاہدہ کرتے ہیں کہ قوانین الطبع کے تحت وہ شے قدرتی طور پر قوتی کرتی ہے اور تدریجاً یا ارتقاء کے مراحل سے گزرتی ہوئی اپنے قویٰ کمال تک پہنچتی ہے۔ اس لیے جو مصنوعات میں خود بخود گزرنے والے کے اسباب کا منکر وجود صنعت یا مائع کا علم بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ دوسرے انھوں میں جو اس عالم میں اسباب اور تاثيرات کے وجود کا منکر ہے وہ درحقیقت خالق حکیم کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ (۱)

یونان میں رشد و اذات داری قتائی کی تھلیقی مسلسل کے قرآنی عقیدے پر یقینی دیکھتے ہیں، مشاہدہ الطبع کو اذات داری قتائی کے ادراک کا ذریعہ سمجھتے ہیں اور اذات داری کو طبع اعلیٰ سمجھتے ہیں اور یوں وہ وجود داری قتائی کے ضمن میں کوئی قیاسی یا عقلی دلیل کے قائل رکھنا دیتے ہیں۔ یہاں اقبال، پہلے دو نکات میں تو ان میں رشد سے متفق ہیں۔ وہ بھی حقیقت مطلق کی تھلیقی مسلسل کے قائل ہیں۔ (۲) اور فطرت کے علم کو اذات داری قتائی کے ادراک کا ایک ذریعہ سمجھتے ہیں۔ (۳) مگر اقبال ان میں رشد کی طرح وجود داری قتائی کے ضمن میں، کوئی قیاسی یا عقلی کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ وجود داری قتائی کے ثبوت کے طور پر اس دلیل کی کم مائیگی اور ناکامی پر یوں اظہار خیال کرتے ہیں:

”کوئی قیاسی دلیل دینا کو ایک قتائی مطلق تصور کرتی ہے اور ایک دوسرے پر تصور حیات، دو اذات جنس مل د مطلقات کہتے ہیں کے طبقے میں سے گزرنے کے بعد ایک ایسا طبقہ اولیٰ پر تک جاتی ہے جس کی اپنی کوئی طبقہ نہیں اور یہ اس ناپ کر قتائی نہیں رہتی کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم جو اذات واضح ہے کہ قتائی مطلق کی طبقہ بھی قتائی ہوگی یا اذات سے زیادہ ایسا طبقہ کا ایک لاجبی جنس ہوگا۔ مل د مطلقات کے طبقے کو کسی ایک طبقہ سمجھتے ہیں ہر ایک دینا اور طبقے کے کسی ایک طبقہ کو طبع اعلیٰ کا وجود ہے یا عقلی کے فرد اس قانون کی نئی ہے جس پر یہ دلیل استوار ہے۔ مزید برآں یہ دلیل جس طبقہ اولیٰ تک پہنچتی ہے اس کا مطلق اس سے لازمی طور پر خارج ہے۔ اور اگر اس استدلال سے نتائج حاصل ہونے والی طبع اولیٰ لازمی طور پر ایک واجب الوجود حقیقی نہیں ہوگی کیونکہ ایک مطلق، سمجھتے ہیں طبقہ اور مطلق ہر دو طور پر ایک دوسرے کے متضاد ہوتے ہیں۔ اس استدلال سے صرف یہ حرج ہوتا ہے کہ طبع کا تصور ناگزیر ہے، پس کسی ایک واجب الوجود حقیقی سمجھتے موجودگی ہے۔ اس دلیل کی اصل کو مشکل یہ ہے کہ قتائی

ایسی روشہ لکھا ہے کہ انسان نہ فاعلِ کرمل ہے نہ مجبور مطلق، بلکہ اسباب و اثرات کے تحت ممکن ہے۔ یعنی انسانی افعال، اعدودی اور خارجی عوامل سے ممکن ہوتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر انسانی اعدودی اور خارجی محرکات سے اپنا قصہ حاصل کرتا ہے جبکہ یہ خارجی محرکات اس کا کائنات میں ہماری و ہماری مشیتِ الٰہی کے منظم فاعلوں کے پائند ہیں اور یہی درحقیقت تقدیر کا قصہ ہیں۔ لہٰذا کوئی قیاس مطلق و مطلوبات کا کمالِ طبع ہے اور یہی ان کاظمی بن اسباب و تاثیرات یا مصل و معطومات کے وجود کا ذریعہ ہے۔

جہرِ وقْدہ راوَرِ خیرِ دُشَر کے حوالے سے اچے دُشے کے یہ خیالات قرآن و حدیث کی تعلیمات کے عین مطابق ہیں۔ اس ضمن میں اقبال کے خیالات سے بھی قرآن و حدیث سے تسبیح ہیں۔ (۳) لہذا جہرِ وقْدہ راوَرِ خیرِ دُشَر کے حوالے سے ان دونوں مسلم مقررین کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

2. Shanf, M.M., *History of Muslim Philosophy*, Vol I, P 550-552

سید کا نام اور پتہ تحریر کریں تاکہ ہم اسے مطلع کر سکیں۔

www.elsevier.com/locate/jmb

برگرفته از کتاب: *تجربیات و تفکرات* اثر: دکتر محمد باقر

عالم قدیم ہے۔ وہ ہندو مت خود بخود انہیں ہوا لیکن اس کی حرکت حادث ہے اور خدا اسی حرکت کا خالق ہے۔ اس عالم پر ارسطو نے خدا کے شجرت میں حرکت سے استحوال کیا ہے۔ (۱) لیکن رشد کا بھی یہی مطلب ہے۔ اس کا یہ نظریہ، اس کے ان فلسفیانہ نظریات میں سے ایک ہے جن کی بنا پر اسے طوفان قرار دیا گیا، جلا وطن کیا گیا اور اس کی کتابیں جلا دی گئیں۔ (۲)

چہ دم عالم کے مسئلے میں ایسا رشد واضح طور پر فلسفیانہ بن گیا اور بالخصوص ارسطو کا ہی کاردار دکھائی دیتا ہے۔ وہ خلق کا کائنات سے انکار تو نہیں کرتا لیکن ان کی تشریح و توجیہ شرعی نقطہ نظر سے تلف کرتا ہے۔ اس کے نزدیک کوئی چیز عدم سے ایک ہی بار ہیث کے لیے بنی انہیں ہوتی، بلکہ اس کی تجدید لمحہ بہ لمحہ ہوتی رہتی ہے، جس کی بدولت دنیا پر قرار ہے اور ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ بالفاظ دیگر، ایک حلقہ تو ہے اس دنیا میں لگا تا کلام کر رہی ہے جو اسے قائم رکھتی اور حرکت دیتی رہتی ہے۔ (۱) اقلی (۲) (خود انکار کو اب Constellations) بالخصوص حرکت ہی سے قائم ہیں اور اس حرکت کا سرچشمہ وہ کائنات ہے۔ محرم ہے خود وہ ازل سے ان پر عمل کر رہی ہے۔ عالم قدیم ہے لیکن اس کا چہ دم ایک عقلی اور مجرد کائنات کا نتیجہ ہے۔ خلاف اس کے مادہ تعالیٰ بغیر کسی علت کے قدیم ہے۔ (۳)

وہانی ادیان کا اس مسئلے پر اتفاق ہے کہ عالم قدیم نہیں حادث ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایک مذہب کے بعد عالم وجود میں آیا ہے۔ خلاف اس کے فلاسفہ کے نزدیک عالم اگرچہ مخلوق ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے اسے پیدا کیا ہے، لیکن وہ علت اسلعل یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہمیشہ رہے گا۔ وجہ اختلاف یہ ہے کہ اہل دین کے نزدیک مخلوقیت کے لیے ابتداء لازم ہے، لیکن فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اس اختلاف کے نتیجے میں مختلفین اسلام نے اس مسئلے کو دین کی اساس قرار دے کر یہ فتویٰ صادر کر دیا کہ قدیم عالم کا نظریہ وجود باری تعالیٰ کے عقیدے کے خلاف ہے اور کم از کم باری تعالیٰ کی صلیب مخالفت کے قائلین تو ضرور ہے۔ اشاعرہ اس عقیدے کے بارے میں نہایت متحفظ تھے۔ ابن رشد اشاعرہ کا حریف تھا، چنانچہ اس نے اشاعرہ کے رد میں اپنی کتابوں میں اس مسئلے سے جا بھا بحث کی ہے۔ (۴)

ہر چند کہ عالم کے قدیم و حادث کے بارے میں ایسا رشد کے افکار کے خارج مطالعہ کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے نزدیک عالم قدیم ہے، مگر مخلوق بھی ہے، لیکن پھر بھی عالم کے قدیم ہونے کا عقیدہ بہر حال تصور باری تعالیٰ کے اسلامی عقیدے سے لگا نہیں کھاتا۔ ایسا رشد نے چہ دم عالم کی توحید قدیم یعنی باری تعالیٰ کے فلاسفہ کے دنگ میں کی ہے اور اس کے انداز پر ارسطو کا اثر نمایاں ہے، جبکہ اقلی کے نزدیک :

”قرآن کی رو سے، باری تعالیٰ کا کعبہ کے مکمل طور پر معانی ہے۔“ (۵)

۱۔ اقلی اقلی اسلوب علم و کلام بہرہ الامام میں ص ۶۷

۲۔ ص ۶۷

۳۔ ابن رشد کا مطالعہ اسلامیہ، پرنسٹن، نیو جرسی

۴۔ نصیر احمد، ص ۱۷۷، مگر مرکز قدس، جلد ۲ ص ۵۴۳

۵۔ تجدید فکر پاکستان اسلام آباد

اقبال کا تصور حقیقتِ مطلق، اسلامی حقائق پر مبنی ہے۔ اسی لیے وہ قدمِ عالم کے نظریے پر یقین نہیں رکھتے۔ لہذا اُن کے نزدیک:

”یہ دنیا کوئی ایسا سامان نہیں جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے تھا۔“ (۱)

اور اسی لیے، اقبال، دانشوروں کے نظریے تخلیق کے (اس کی بعض کمزوریوں کے باوجود) معترف ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک اس نظریے کی بنیاد مطہرہ، مطلق یا قدسہ مطلقہ ہے جو ارسطوی نظریے کی نسبت قرآن کی روح کے زیادہ قریب ہے۔ (۲) جبکہ ابن رشد، اشاعرہ کا کلام حریف ہے اور انھوں نے کائنات کی تخلیق، روحِ قرآنی کی بجائے قدیم ملائکہ، یونان اور ارسطوی افکار کے روشنی میں فلسفیانہ اور منطقی انداز میں کرتا ہوا قدمِ عالم کے تصور کے اثبات تک جا پہنچا ہے۔ جس کی اقبال کے اسلامی تصور حقیقتِ مطلق میں کوئی جگہ نہیں۔ اسی لیے قوال، ابن رشد کے بارے میں کہتے ہیں کہ اُس نے نادانستہ طور پر ہی کسی مگر بہر حال ایک ضعیف القوا فلسفہٴ حیات کو ترقی دینے میں مدد کی جو انسانی بصیرت کو خود انسان کے بارے میں اور خدا اور کائنات کے حقائق و حقائقِ خدا سے ہے۔ (۳)

ابن سینا:

ابن سینا دو نئے اسلام کے معتقد ترین مفکر ہیں۔ اُن کا شمار مسلم فلاسفہ کی عہدِ اوّل میں ہوتا ہے۔ حکماءِ مشرق کے اکابر میں وہ نمایاں مقام پر فائز ہیں اور اسی لیے انھیں ”شیخ الراجس“ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ مسلم فلاسفہ میں وہ ایک واحد شخصیت ہیں کہ جس نے ایک مکمل اور تفصیلی نظامِ فکر پیش کیا، جو ان کی انفرادیت کا آئینہ دار ہے۔

ابن سینا کے افکار و نظریات پر یونانی فلسفے کے عناصر کی چھاپ موجود ہے اور اس میں بھی شک نہیں کہ وہ اپنے فلسفیانہ افکار کی تدوین میں بہت کچھ کلامی کامریوں سے متاثر ہے۔ (۴) لیکن بقول (اکبر فضل الرحمن) ”اگر اس (کے فلسفہ) پر مجموعی حیثیت سے نگاہ ادا کی جائے تو یہ کہے بغیر چارہ کار نہیں کہ یہ فلسفہ ابن سینا کا فلسفہ ہے اس لیے کہ اس فلسفے پر اس کی شخصیت کی اتنی گہری چھاپ ہے کہ دیگر عناصر مکمل طور پر ایک مستقل اور منفرد یونانی فلسفہ بن گئے ہیں۔“ (۵)

بہر حال یہ حقیقت ہے کہ فلسفہٴ یونان کے عناصر کی موجودگی نے اس مسلم فلسفی کے افکار میں تضاد کی کیفیت پیدا

۱۔ ترجمہ گزشتہ اسلام میں ۸۶

۲۔ ابن سینا میں ۹۱

۳۔ ابن سینا میں ۱۸

۴۔ دیکھئے حکماءِ اسلام سے اوّل اسلام کا عہد اسلام ہندوی میں ۱۶۹-۱۷۳

۵۔ اندازہً حوالہً اسلامی فلسفہ، بذیلی اردو جلد ۱

کردی ہے۔ اسی بنا پر اس کا تصور حقیقتِ مطلق بھی تضاد کا ذخیرہ دکھائی دیتا ہے، لہذا ائمہ و دانشمندانِ اسلامیہ میں لکھا گیا ہے کہ:

”اثرات و معانی انہی پر اس جہا کی بحث و تصورات لفظ طوطی اور مسلم قرنی تصورات کو متبع کرنے کی کوشش ہے جو بااوقات علماء کی تنقید کا باعث بنی ہے۔“ (۱)

اقبال کا تصور حقیقتِ مطلق قرآنی معیار کو چھوڑتا ہے، وہ ذات و معانی، باری تعالیٰ کے حوالے سے اسلامی تصورات کے قائل ہیں، جبکہ فلسفہ یونان کو وہ قرآن کی روح کے معانی سمجھتے ہیں۔ (۲) لہذا ان کا اساسی اسلامی وجدان، کسی طور، کسی بھی معاملے میں لادریکس بھی تصور ہے، اس قسط کا پکا سا پہلو بھی برداشت کرنے کا روادار نہیں۔

اتن جینا کے نزدیک کائنات کی ہر شے ناقص ہے اور حصولِ کمال کے لیے کوشش ہے۔ طلبِ کمال یا سعی حصولِ کمال میں نشو و نما کا راز مضمر ہے اور اسے مطلق کہا جاتا ہے۔ وہ منزلِ کمال جو ہر شے کے پیش نظر ہوتی ہے، حسن ہے۔ تمام کائنات جذبِ مطلق کی بناء پر حسن، اعلیٰ کی جانب کھینچی جا رہی ہے جو کمال ترین بھی ہے اور خوب ترین بھی۔ جس طرح خدا طبعِ نوحہ کو اپنی جانب کھینچتا ہے، اسی طرح خدا تمام اشیائے عالم کو اپنی جانب جذب کرتا ہے۔ حسنِ ازل ہر شے کی اصل، اس کی روح اور جوہن ہے اور تمام اشیاء کی حرکات کا باعث ہے۔ اشیائے مادی میں قوت، وجاہت میں نشو و نما، حیوانوں کی جبلتیں اور انسان کا ارادہ اس کی کرشمہ کاریاں ہیں۔ (۳)

اسی جینا کے ان افکار پر افلاطونی اثرات بڑے نمایاں ہیں۔ افلاطون بھی خدا کو حسنِ ازل اور عالمگیر لطیف خیال کرتا ہے جو جوہر میں اجزاء کا کائنات سے پہلے ہے اور ان کے اندر ایک خاص شکل میں جلوہ گر ہے۔ وہ اس کو منہانے تصور سمجھتا ہے۔ جس کی جانب ہم سب حرکت کرتے ہیں۔ محبت کا عالم گیر مفہوم سمجھیں کرتے ہوئے اس نے جنسی مضمرات کے تحت محبت کا افکار کیا ہے۔ اس تصور کو جس کی افلاطونی علامت نے بہت بکھڑو صبح کی ہے۔ ابتدائی عہد کے مسلم علماء نے قول کیا اور وحدۃ الوجود کے ماننے والے صوفیاء نے اپنے عقیدہ کے مطابق اس میں تحریف کیا۔ یہی تصور اردو اور فارسی شاعری کی روایات کی صورت میں اقبال تک پہنچا۔ ہدیہ انگیز شعراء کے کلام کے مطالعہ نے اس کو پہچانی گئی۔ (۴)

اقبال اپنی فکر کے ابتدائی دور میں اس تصور سے خاصے حاشہ دکھائی دیتے ہیں۔ لہذا وہ اپنے حقیقی حوالے میں، اتن جینا کے یہ تصورات بیان کرتے ہوئے ان کی تائید کرتے دکھائی دیتے ہیں:

”انجیم جی ایل میں قرآن و مطلق کے مختلف مظاہر میں زیادہ رومح، پانی پانی ہے۔ یہ مختلف سمتوں میں مائل کرنے کی ہدایت

ہولت کو ملحوظ رکھتی ہے۔ لیکن یہاں طبعیت کا بھی نشو و نما ہوتا ہے اور پیدائش و حتمہ و طبعیت کی طرف ایک اقدام ہے۔ انسان میں جو حید کا یہ میدان شعور ذات میں نمودار ہے ہوتا ہے۔ فطری ہمت کی نئی قوت انسان سے باہر ترقیوں کی زندگی میں عمل ہوا ہے۔ تمام اشیاء محبوب اول یعنی حسن اول کی طرف جذبہ دہن ہیں کسی شے کی قدر و قیمت کا تعین اس اعتبار سے کیا جاتا ہے کہ اس کا کمالی قوت سے کس قدر قرب یا بعد ہے۔ (۱)

اس دور (۱۹۰۱ء تا ۱۹۰۸ء) میں اقبال ذات باری تعالیٰ کو حسن اولیٰ سے تعبیر کرتے ہیں جس کا وجود ہر ذرہ سے پہلے اور ہر ذرہ سے آزا و ہر ذرہ کے باوجود ہر ایک میں جلوہ گر ہے۔ آسمانوں کی رنخوں اور زمین کی پستیوں کا نمود و سورت، ستاروں، اگر جے ہوئے قطرہ ہوائے شہم، بر و بحر و غلظت آتش، عبادات و مقامات، شیور و حیوانات اور نمود و سبب میں وہ مشہور و معروف ہے۔ جس طرح لوہے کے ذرات کو مٹھنا نہیں جذب کر لیتا ہے اسی طرح خدا نے تعالیٰ تمام اشیاء کو اپنی طرف جذب کرتا ہے۔ اس طرح خدا کی ذات جو حسن ہے۔ تمام اشیاء کے نمود و حرکت و حیات کا سبب بنتا ہے۔ باری اور طبع اشیاء میں قوت، چودوں میں نشو و نما، جانوروں میں حرکات اور انسان میں ارادہ و خدا کی طرف اسی جذب و محبت کی مختلف شکلیں ہیں، لیکن وجہ ہے حسن اولیٰ ہر چیز اور ہر شے کا مآخذ، ارواح اور معنیائے کمال ہے۔ ایک عینہ نیکر اس کی طرح خدا کی ذات ہر گھر ہا ہر دے ہر ہے اور ہر گھر و گھر میں سے ہر فرد کی مثال ایک ایک قطرہ کی سی ہے یا یوں کہئے کہ خدا آداب حاصل ہے اور فرد ایک معمولی طرح اور جمیع کی روشنی آداب کے مقابلہ میں نام نہاد جاتی ہے۔ عیب یا غلطی کی چمک کی طرح صرف زندگی ہی نہیں بلکہ ساری کائنات لانی ہے۔ (۲)

بانگ درا کے حصہ الاول اور دوم، جو ابتداء سے ۱۹۰۸ء تک کے افکار پر مبنی ہیں، کی اکثر تحفیں انہی تصورات کی افکار ہیں۔ دراصل اس دور میں ابھی اقبال پر فلسفہ ایمان کی حضرت رسائی عیاں نہیں ہوئی تھی۔ لہذا بعد میں افکار طوں کی خدمت کرنے والا اقبال اس دور میں اس کے نظریہ حسن کا معتقد اور اس کا حامی اور مدعا ہے۔ وہ ان عینہ کے تصورات کو، اپنے حقیقی مقالے میں بغیر کسی جرح و تعدیل کے قبول کرتا دکھائی دیتا ہے۔ (۳) لیکن بعد کے ادوار میں جب اقبال پر فلسفہ ایمان کا کھوکھلا پن واضح ہو گیا اور وہ جان گئے کہ یہ فلسفہ روح قرآنی سے تضاد رکھتا ہے تو وہ اس کے مخالف ہو گئے اور بقول میاں محمد شریف اس دور میں اقبال کی فکر میں:

”محقق خالق حسن ہی کا ہے۔ اب ارادہ و حصول قوت یا اندرونی حسن کی تحقیق کرتی ہے، حسن اب اصل حقیقت نہیں رہتا بلکہ اس کی جگہ محقق یا ارادہ و اندر حاصل کر لیتا ہے، خدا جو اصل ترین اور ارادہ و حصول ہے، اصل حقیقت ہے۔ وہ کمالی کائنات ہے۔ انسان بھی ایک ارادہ و اندر ہے اور خدا کی طرح خالق اشیاء ہے۔“ (۴)

اور محمد اقبال فلسفہ نظم میں ص ۳۹

اور محمد شریف، ایمان، پروفیسر مشتاق محمد شریف، ص ۱۲

”س۔ دیکھئے فلسفہ نظم، ص ۵۲-۵۳

۲۔ محمد شریف، ایمان، مشتاق محمد شریف، ص ۶۳

لہذا ہم عالم اور ہم ہمارے جیسے انطاطونی تصورات اپنانے والے اسلامی مفکر مانتے جیتا ہے۔ اب اقبال کا رویہ
 ہمارا نہیں رہتا۔ وہ ۱۵۔ جون ۱۹۱۶ء میں شائع ہونے والے اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:
 مسئلہ ہم ہمارے انطاطونی ہے۔ باقی جہاد اور انصر لاء ملی دلوں اس کے قائل تھے۔ چنانچہ امام غزالی نے اس جہاد
 سے دلوں پر زگوں کی بھیجی ہے۔ (۱)

یعنی جیتا کی تخریج کے مطابق تمام عالم انطاط کے وجود سے صادر ہوا ہے اور یہ صدور انطاط کی عقلی فطرت کا ایک لازمی
 عقلی نفاذ ہے۔ گو پایہ کائنات ایک عقلی نفاذ سے بطور پراخ خود صادر ہو رہی ہے۔ ایسی صورت میں اختیار و انتخاب عرضی اور
 حیثیت کی حیثیت مقامات کہاں نمایاں ہوں گی۔ حقائق کا فعل پرے طور پر کہاں باقی رہا۔ پس بھی کہا جاسکتا ہے کہ انطاط میں صدور
 و انتہائی کے عمل میں حاضری نہیں ہے۔ چنانچہ ابن جبر اور حقیقت عقلیہ انطاط سے ہی اس کی تخریج کرتا ہے کہ "انطاط کو یہ پختہ نہیں
 کہ یہ کائنات اس سے صادر ہو"۔ اس بات کو ظاہر ہے کسی مرضی یا اہمیت کی ذیل سے دور کا عقلی علاقہ ہو سکتا ہے۔ مگر غیرہ دور کا
 عقلی بھی، ایک گونہ علاقہ تو ہے۔ اس لیے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں انطاط کی حیثیت دور کا کسر سے کوئی دخل نہیں جیسا
 کہ غزالی نے قہراً میں انکار میں کہا ہے، وہاں یہ ضرور ہے کہ اس عقلی انطاطی نظریے کی بدولت سے عالم کا صدور ایک انٹی مل
 اور ناقابل تخریر عقلی نفاذ سے کی طرح ظہور آتا ہے۔ دوسرے مضمون میں گو پایہ تمام عالم وجود انطاطی کے ساتھ ہیثیت سے موجود ہے
 اس لیے کہ، اذہ اور اس کی تمام صدور انطاط ازل سے اس کی ذات سے صادر ہو رہی ہیں۔ کائنات کا یہ تصور اسلامی نظریے
 سے پہری طرح مطابقت نہیں رکھتا اور عاقلین دین کے لیے قابل تسلیم نہیں تھا۔ (۲)

لہذا اقبال بھی اس نظریے کو کسی طور قبول نہیں کرتے۔ کیونکہ ان کے نزدیک قرآنی نظریے کے مطابق، یہ دنیا کوئی
 ایسا مواد نہیں جو خدا کے ساتھ ہیثیت سے تھا۔ (۳)

ابن جبر کے نزدیک عالم کی تخلیق کا عقلی انطاطی کے ہیں ایک عقلی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ اس تمام عالم کا نقشہ
 ذات ہادی حقانی میں ازل سے موجود ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تصور بھی، قرآنی نظریہ کا سے متضاد ہے۔ لہذا اقبال اسے
 قبول نہیں کرتے:

"مذہب کا عقل ایک پہلے سے بھیجی ہوئی گہری طرح نہیں بلکہ ایک ایسی گہری طرح ہے جو بھیجی جا رہی ہو، جو کچھ
 امکانات کو قوت میں آتی ہے۔ وہ اس مضمون میں مستعدی ہے کہ وہ اپنا ایک انطاطی کردار رکھتی ہے اور خود کو حال
 میں لاتے ہوئے مستعدی کے ساتھ خاصی کوئی باقی رکھتی ہے اور اس میں اختلاف بھی کرتی ہے۔ میرے ذہن کے مطابق
 قرآنی نظریہ کا اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور مذاکر نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کی عقل ایک
 ذاتی تفصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآنی کی نظر میں کائنات میں بدلتے رہنے کی صلاحیت موجود

۱۔ اقبال، "اسرار محمدیہ در اصول دستور" مقالہ اقبال، ص ۱۹۹

۲۔ مہاراشٹر، دہلی، نکاح اسلام، جلد اول، ص ۳۳۸-۳۳۹

۳۔ تجرید فکر، ص ۸۶

ہے۔ یہ ایک نظریہ اور ایک نیا کائنات ہے نہ کہ ایک نیا دنیا یا سمندر جسے اس کے جانے والے نے اپنے انہوں سے چار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا اور وہ اب مکان میں بائیک مردہ ہادی ڈوٹ کے کی صورت میں کھراڑ ہے جس کا زبان سے کوئی کلمہ نہیں نکلا اور اس نے وہ مٹا لائے ہیں۔ (۱)

ابن سینا کے نظریے مطابق کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات اعلیٰ وہ واحد حسی ہے جو مطلقاً بسیط ہے۔ یعنی تمام موجودات اور دوسری نظریات کی حامل ہیں۔ اس ہیلاط میں اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود و عناصر نہیں بلکہ ضرور واحد ہے۔ اس کی ذات اور اس کا وجود یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ موجودات میں اور کسی کے ساتھ یہ صورت نہیں ہے۔ کسی دوسری حسی میں ذات اور وجود یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ موجودات میں اور کسی کے ساتھ یہ صورت نہیں ہے۔ کسی دوسری حسی میں ذات اور وجود و عناصر نہیں بلکہ ضرور واحد ہے۔ اس کی ذات اور اس کا وجود یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ موجودات میں اور کسی کے ساتھ یہ صورت نہیں ہے کہ ایک دیکھو گی جس نے بھی باقی نہیں دیکھا، جب اس کا خیال کرتا ہے تو وہ فی الحقیقت جان لینا ہے کہ باقی موجود ہے، بلکہ وجود باقی اور ذات اعلیٰ کی صورت میں یہ ممکن نہیں۔ کسی علم یا تصور کا وہاں کر رہے کسی شکل کی رسائی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ کا وجود واجب (ضروری) ہے، جبکہ دوسری تمام موجودات کا وجود امکانی ہے اور اللہ تعالیٰ کے وجود سے انفرادی ہے۔ (۲)

یہاں اقبال ابن سینا سے حقیقہ نگاری دیتے ہیں۔ جو یہی ہے کہ ابن سینا کے یہ تمام خیالات اسلامی عقائد کے مطابق ہیں۔ اقبال کا تصور حقیقہ مطلق بھی اسلامی عقائد پر مبنی ہے، لہذا ان کے نزدیک بھی تمام علم اور عقل کے ذریعے، ذات باری تعالیٰ کا اور ایک ممکن نہیں مگر اقبال کے نزدیک وہ حائی وہ جان کے ذریعے ذات باری تعالیٰ کا اور ایک حاصل کیا جاسکتا ہے۔ (۳) ابن سینا کی طرح اقبال کے خیال میں بھی ذات باری واجب اور مطلق ہے اور تمام موجودات اپنے وجود میں اسی حقیقہ مطلق کی محتاج ہیں۔ (۴)

ابن مسکویہ:

ابن مسکویہ، مسلم فلسفہ کی تاریخ میں اہم مقام رکھتا ہے۔ وہ عظیم مسلم فلسفی، مورخ اور مفکر، اخلاق تھا۔ خلاصہ اقبال نے اپنے تحقیقی مقالے میں اسے ایران کے ممتاز ترین مورخ، مفکر، مسلم اخلاق اور بحیثیت کا وجود دیا ہے۔ (۵) اقبال کے

انجمن فکریات اسلام میں ہے، نیز دیکھیے مقالہ خدایا، باب دوم میں "تہذیب و تمدن" کے مباحثہ صلو

۱۔ عبدالسلام عری، دیکھو اسلام، جلد اول، ص ۴۴۳

۲۔ دیکھیے مقالہ خدایا، باب نمبر ۱ میں "وہاں" کے مباحثہ۔

۳۔ دیکھیے مقالہ خدایا، باب دوم میں "وہاں" اور "تہذیب و تمدن" کے مباحثہ صلو

خطبات میں بھی اپنی مسکویہ کے حوالے موجود ہیں۔ مگر اس کے باوجود اعلیٰ درجہ کی افکار، انھیں مطلق کے حوالے سے اس کے تصورات کا تفصیلی ذکر ان کے حقیقی مقالے میں ملتا ہے۔ (۱)

اپنی مسکویہ کی اہم ترین کتاب ”الغور الامعز“ ہے۔ اس کتاب میں اس نے ذہنی و باری تعالیٰ کے وجود اور اس کے اثبات پر تفصیلی بحث کی ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے حقیقی مقالے میں اس کتاب کے حوالے سے، اپنی مسکویہ کے تصور حقیقہ مطلق کا جائزہ لیا ہے۔

اپنی تصنیف ”الغور الامعز“ میں وجود باری تعالیٰ کا بحث شروع کرنے سے پہلے اس نے ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں دو کہتا ہے کہ وجود باری تعالیٰ کا مسئلہ ایک لحاظ سے بہت سہل اور ایک اعتبار سے بہت دشوار ہے۔ کیونکہ وجود واقعی تو ایک روشن آفتاب ہے مگر ہماری عقل کا ضعف اور کمزور میاں میں جاگن ہو جاتا ہے۔ تاہم جو شخص کسی امر کی پہلی طلب رکھتا ہے۔ اس کے صبر و استقامت کے سامنے ہر سر دشوار و فکر آرا سامن ہو جاتا ہے۔ لہذا سب سے پہلے ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم اپنے نفس کو ان ادبام سے پاک کر لیں جو حواس سے ماخوذ ہیں اور جن کی وجہ سے معلومات سمجھ میں مغالطہ پیش آتا ہے۔ اس لیے کہ اکثر امور میں معلومات سمجھ عادات اور عوام الناس کے خیالات کے برعکس ہوتی ہیں۔ عوام کے خیالات اکثر مطلق حقیقت شناس کے ہمارے ظاہری محسوسات پر مبنی ہوتے ہیں۔ (۲)

علامہ اقبال، حقیقہ اولیٰ کے علم سے حقیقی، اپنی مسکویہ کے خیالات یوں پیش کرتے ہیں۔

”ہم انسان کا علم ناقص احساسات سے شروع ہوتا ہے اور بتدریج اور اکثات میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ حقیقت خارجی عقل کے ابتدائی درجہ کو سمجھیں کرتی ہے۔ لیکن علمی زندگی کے یہ سنی ہیں کہ ہم بارے سے بے عقل ہو کر فکر کر سکیں۔ فکر کا آثار مادہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ لیکن اس کے پیش نظر یہ مقصد ہے کہ اپنے کو ابتدائی شرائط سے آزاد کر لے۔ لہذا تحلیل میں جو کسی شے کے عقل یا شعور کو اس میں تصور رکھتے اور اس کے اعادہ کرنے والی قوت ہے۔ اور جس میں خارجیت سے قطع نظر کر لی جاتی ہے ہم فکر کے ابتدائی درجہ تک پہنچ جاتے ہیں اس سے بھی ابتدائی زندگی ہے۔ جہاں اگر تصورات وضع کرتے وقت مادہ سے بے عقل ہو جاتی ہے، جس حد تک کہ تصور اور اکثات کی ترتیب و سازمان کا نتیجہ ہے اس کے حقیقی نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے احساسات کی ظاہری حالت سے اپنے آپ کو آزاد کر لیا ہے۔ لیکن اس واقعہ کی ظاہر کہ تصور اور اکثات پہنچا ہے ہم تصور اور اکثات کی حیثیت کے باہمی اختلاف کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ وہ اکثر ظہر جس میں سے ذات (ادراک) اگر ضرور ہے، اس علم کی نوعیت پر بھی اثر ڈالتا ہے۔ جو مکمل ادراک پہنچا ہے۔ لہذا لامتناہی کے علم میں احترام احتیاط کا فقدان ہے اس کے برعکس گیات (تصور) قانونی ظہر سے متاثر نہیں ہوتے ذات غیر پزیر ہیں۔ لیکن گیات غیر ظہر ہے۔ مادہ کی حیثیت یہ ہے کہ وہ قانون ظہر کا قریب بردار بن جاتے۔ مادہ سے جو شے جس قدر بڑی ہوگی اسی قدر اس میں ظہر کم ہوگا۔ خدا چونکہ مادہ سے قطعاً بڑی ہے۔ اس لیے وہ قطعاً

غیر متحرک ہے۔ اہمیت سے اس کی تکمیل آزادی عبادت کے لیے یہ بات مشکل بلکہ محال کر دیتی ہے کہ ہم اس کا کوئی تصور قائم کر سکیں۔ لہذا غایت تاہیب کا قصہ ضرورتاً خاص پر غور کا سراغ کرنے کی قوت کا تصور دیتا ہے تاکہ مسلسل مطلق سے اس خاص اور مادی ماضی کا تصور قائم کر سکیں جو کہ ہے۔ (۱)

اس طرح، اپنے مسکو یہ کے نزدیک، عقل انسانی جو ظاہری محسوسات کی فکر ہے وہ ذات باری تعالیٰ کے علاحدہ اور روحانی وجود کا تصور قائم کرنے سے قاصر ہے۔ اقبال نے اپنے حقیقی مقالے میں تو یہی مسکو یہ کہہ کر ان خیالات پر اپنی کسی خاص رائے کا اعتراف نہیں کیا مگر بعد کے ادوار میں فکر اقبال کا چارہمیر حقیقت واضح کرتا ہے کہ حقیقت مطلق کے علم سے متعلق اقبال کے خیالات بھی ایسے ہی ہیں۔ اقبال بھی، اپنے مسکو یہ کی طرح حقیقت مطلق کے ادراک کے ضمن میں، محسوسات کی فکر عقل کی چارہمیر کے قائل ہیں۔ اقبال و اقبال یعنی روحانی و ادراک کو حقیقت مطلق کے ادراک کا صحیح طریقہ قرار دیتے ہیں۔ (۲) ہیں اقبال صوفیانہ تجربے کی اہمیت کے قائل ہیں۔ اپنے مسکو یہ بھی روحانی صوفیانہ بصیرت کے قائل ہیں اور ”مستی آگہ“ کے مطالبے میں اس ”دوسری آگہ“ کو ”روحانی آگہ“ ہے، وہی کلام ہے باری تعالیٰ کے ادراک کا اور یہ گمراہی سے ہے۔ لہذا عقلی جبر سمجھتے ہیں:

”اس نے سلوک اور اصول میں صوفیہ کے دینی عقائد پر روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ:

ہوں میں انسان اس منزل سے قریب تر ہو جاتا ہے اس کی سریت الہیہ میں دشمنان و دشمنان میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہ وہی وہی ہے جو کلام مجرب سوائے عقائد و مسائل کے غمزدہ نگاہ سے حاصل نہیں ہوتا۔ اور جب تک کہ حقیقت تک رسائی نہ ہو جائے جس سکون نہیں پاتا۔ دہا صلیب حقیقت کے کئی عوارض ہوتے ہیں۔ اس کی مثال میں کھڑا کرنا کہ شخص آگہ سے دیکھتا ہے۔ لیکن اس دیکھنے کے لحاظ سے لوگوں میں بہت کچھ تفاوت پلا جاتا ہے۔ بعض دور کی اشیاء کو واضح طور پر دیکھتے ہیں، بعض اپنے ہیں جو قریب سے بھی اس کو اپنا دیکھتے ہیں، چھ کوئی پرہے کی آڑ سے دیکھتے۔ ان دونوں ماحول میں بہت بڑا فرق ہے اسی طرح یہ بھی آگہ جس قدر غور و فکر کرتی ہے اور اپنے محسوسات کی حقیقت میں دماست کرتی ہے اسی قدر اس میں مصیبت دشمن پیدا ہوتی ہے برخلاف دوسری آگہ کے جس کی حالت اس سے برعکس ہے۔ کیونکہ غور و فکر سے اس میں قوت پیدا ہوتی ہے اور وہی معاملے سے اس میں جلا اور صحت ادراک کا اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ اس طرح اس کی بصیرت میں مدد افزوں تر ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کو اپنے تصور ادراک کے نئے نئے گتے ہیں

جہاں کے نزدیک قیود رک اور غیر متحول ہے۔“ (۳)

وجود باری تعالیٰ کے اثبات میں، اپنے مسکو یہ پر حرکت اول کی بحث کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی خاص صفات و اہمیت،

اہمیت اور لامادیت قرار دیتا ہے۔ (۴) اقبال بھی ذات باری تعالیٰ کی وحدانیت، (۵) اہمیت (۶) اور لامادیت یعنی

اور اقبال فلسفہ نظم میں ص ۳۹

۲۔ دیکھئے مقالہ ”باب نمبر ۱۱ میں ”وہاں“ کے مباحث

سیرت عقلی جو، تاریخی عقائد اسلام، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں ص ۳۹-۳۸

4. Sharif, M M., A History of Muslim philosophy, Vol I, P 472.

۵۔ دیکھئے مقالہ ”باب نمبر ۱۱ میں ”وہاں“ کے مباحث

۶۔ دیکھئے مقالہ ”باب نمبر ۱۱ میں ”صفات باری تعالیٰ“ کے مباحث

ذاتہ باری تعالیٰ کی روحانیت کے قائل ہیں۔ (۱)

اقبال اپنے حقیقی حائلے میں ۱۰ جزو باری تعالیٰ کے اثبات پر مبنی مسکو پہ کے داخلی کا خلاصہ میں پیش کرتے ہیں۔ ”یہاں میں مسکو پہ نے اسطوری تجویز کی ہے اور اس کے اس استدلال کا اعادہ کیا ہے جو حرکت میں کے داخلے پر مبنی ہے تمام اجسام میں حرکت کا ایک خاصہ ہے۔ جو تحریکات کی تمام صورتوں پر مبنی ہے اور یہ خود اجسام کی ذات سے نمود پانچ گھنٹوں ہوتی ہے۔ لہذا حرکت سبب ہے ایک خارجی انداز حرکت کو۔ تجربے سے اس طرفہ کی تردید ہو جاتی ہے کہ حرکت خود اجسام کی ذات میں داخل ہے۔ مثلاً انسان میں آزاد حرکت کی قوت ہے لیکن اس طرفہ کی جانے پر اس کے جسم کے مختلف اعضا کو ایک دوسرے سے نمود نے کے بعد بھی حرکت کرنے رہتا ہے۔ لہذا عمل حرکت کے سلسلے کو ایک ایسی علت پر جا کر ختم ہو جاتا ہے جو خود غیر متحرک ہو۔ لیکن دوسری اشیاء کو حرکت دیتی ہو۔ علت کوئی غیر متحرک رہتا ہوا ہے۔ کیونکہ علت اول میں حرکت کا فرض کیا جاتا ہے۔ غیر متحرک اور حرکت کا امتداد ہوگا۔ جو ممکن ہے۔

یہ غیر متحرک ایک ہی ہے۔ ابتدائی حرکات کے خدو سے یہ ثابت لازم آتی ہے۔ کہ ان کی ذات میں کوئی شے متحرک ہے تاکہ وہ ایک ہی علت کے تحت لانے جا سکیں۔ اور ان میں بہترین واقف بھی لازمی ہوا ہے۔ تاکہ ایک دوسرے سے متعلق ہو سکیں۔ لیکن یہ ۲ ویں نمائندہ طاقت ان کے ہماری ترکیب کا خروج کا محسوس ہے اور چونکہ ترکیب کا خروج حرکت ہی کی ایک صورت ہے۔ اس لیے جیسا کہ ہم نے بتایا ہے۔ وہ حرکت کی علت اولیٰ میں موجود نہیں رہ سکتا اس کے سوا حرکت کوئی اثر دیتی ہو سکتی ہے۔ چونکہ ہم سے دوسری آگاہی حرکت کی ایک صورت ہے اور مادہ و شے کسی کی حرکت کے تابع رہتا ہے۔ پس اس سے لازم آتا ہے کہ کوئی شے جو لازماً نہ ہو کسی طرفہ مادہ سے ختم ہوا اس کو حرکت ہونا چاہیے۔“ (۲)

اس طرفہ میں مسکو پہ کے نزدیک حقیقت سلفی فیروادی، ابدی، قدیم، واحد اور غیر متحرک ہے۔ اقبال، حقیقت سلفی کے ابدی، قدیم، واحد اور فیروادی (روحانی) ہونے کے قول سے قائل ہیں کیونکہ یہ تصورات اسطوری عقائد کے مبنی مطابق ہیں، مگر وہ حقیقت سلفی کو ”غیر متحرک“ تسلیم نہیں کرتے۔ دراصل، اہل مسکو پہ نے جو باری تعالیٰ کے صفت کے لیے کو باری یا حقیقی دلیل اپنی اور اس استدلال میں اسطوری ہی دی اختیار کی جس کے مطابق حرکت اولیٰ یا علت اولیٰ کو غیر متحرک قرار دینا مجبوری اور ضروری بن جاتا ہے۔ اقبال نے حقیقی حائلے میں تو اس پر کوئی خاص نقطہ نہیں کی مگر خطبات کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے اس طرز پر مبنی مسکو پہ کے اس تصور پر تو فیض مگر عمومی طور پر بڑے زوردار انداز میں حقیقت سلفی کے غیر متحرک ہونے کے اس اسطوری تصور کی مذمت کی ہے۔ لہذا وہ نہ صرف کو باری دلیل کو رد کرتے ہیں بلکہ بار بار حقیقت سلفی کا نفی، حقیقی سلسلہ اور آزاد حقیقی ارادہ جیسی صفات کی جاہل اشعار کے ہر آن متحرک خدا مبنی نام غلطی طعن کے قرآنی عقیدے پر مکمل اچھان کا اعادہ کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک تو:

”اے مطلق حقیقت کی کیفیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں کہ جو کائنات سے ممتاز نہیں اور واقع ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے۔ نتیجتاً اس کی زندگی کی پیمائش اس کی اپنی ذات کے اندر ہی سے ممکن ہو گی۔ چنانچہ فکر کے اس معلوم کا کہ یہ مکمل حالت سے مکمل حالت کی طرف یا مکمل سے نامکمل کی طرف انتقال کا نام ہے، عیاں اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مگر ظہور کا یہ مفہوم ہی زندگی کی راسخ ممکن صورت نہیں۔ زیادہ گہری غور سے دیکھیے تو ہمارا شعور کی تجربہ یہ ظاہر کرے گا کہ استخدام عقلی کی غایت سے کہنے کا ایک عقلی استخدام ہے۔ اے اے مطلق کا وجود استخدام کا عاقل ہی ہے یہاں فقیر تبدیل ہوتے ہوئے روایتیں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل عقلی کا عاقل ہے۔ اس سے اے اے مطلق کو نہ جھکی ہوئی ہے نہ اسے اچھڑا آگئی ہے اور نہ چند اس کی رواسی روک ہی سکتی ہے۔ فقیر کے اس مفہوم میں اے اے مطلق کے یہ فقیر ہونے کا اگر مفہوم کریں تو یہ اس سے غیر متحرک، بے بار و بار، جدا، بے تعلق اور مطلق لاشے جاری ہے۔ جس مطلق کے لیے فقیر کا مطلب غیر مکمل ہونا نہیں ہو سکتا۔ جس مطلق کا مکمل ہونا اس کے بیکارگی طور پر ہے حرکت ہونے کا نام نہیں“ (۱)

یوں اقبال کے نزدیک ارسطو اور اس کی پیروی میں بعض مسلم نظریہ کا یہ خیال درست نہیں کہ نفس مطلق کے مکمل ہونے کے لیے اس کا بے حرکت ہونا ضروری ہے۔ (۲)

ماورج کا خیال ہے کہ ہم نفس سے کوئی چیز وجود میں نہیں آ سکتی لہذا اس دنیا میں جو کچھ بھی وجود میں آتا ہے اس کا مادہ پہلے سے موجود ہے۔ اس لیے مادہ قدیم ہے لیکن اللہ نے اس کو پیدا نہیں کیا۔ البتہ مادہ جو صورتیں اختیار کرتا ہے یہ اللہ کا فعل ہے۔ چنانچہ اس کا قائل تھا۔ اس کا رد اسکندر افروسی نے لکھا تھا۔ وہی مسکو یہ نے اسی پر اپنی تحکیم اسکندر افروسی کی رائے کا اختیار کیا اور اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔

مولانا علی نعمانی مابین مسکو یہ کے ان خیالات کا خلاصہ یوں پیش کرتے ہیں:

”اس قدر تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ اللہ جب ایک صورت دل کر دوسری صورت اختیار کرتا ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر معدوم نہ ہو صرف دوسری شکل میں دیکھ کر وہ صورت عقل ہو کر کسی اور جسم میں پہلی جگہ پر جہاں تھی وہیں موجود ہے۔ پہلی بات یہ بالکل غلط ہے۔ ہم اپنی آنکھ سے دیکھتے ہیں کہ مثلاً جب ہم سویم کے ایک کرہ کو ایک سطح شکل میں دل دیتے ہیں تو کرہ کی شکل کسی اور جسم میں عقل نہیں ہو جاتی۔ دوسرا خیال اس لیے باطل ہے کہ اگر دوسری صورت کے پیدا ہونے کے بعد پہلی صورت کُل قائم ہے تو ابتداء خدا ہی لازم آئے گا۔ لیکن ایک چیز ایک ہی ذات میں مختلف شکل میں ہوا دیکھی گئی ہو“۔ (۳)

علامہ اقبال، ذات باری تعالیٰ کے عقلی عمل کے بارے میں، مابین مسکو یہ کے خیالات میں بیان کرتے ہیں:

”وہ کہ ہے کہ بدھین ازلیت مادہ کے قائل ہیں اور خدا کی عقلی نظریہ کو صورت سے متعلق کرتے ہیں۔ ہم یہ تسلیم

کہا جاتا ہے کہ جب مادہ ایک صورت سے دوسری صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ تو پہلی صورت کھلا معدوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ کھلا معدوم نہ ہو جائے تو اس کو یا تو کسی دوسرے جسم میں منتقل ہونا چاہیے گا۔ یا وہ اسی جسم میں باقی رہے گی۔ اور یہ دونوں کے قریب سے پہلے صورت کی تردید ہو جاتی ہے۔ اگر ہم ایک موم کے کرے کو ایک چاند مرلے میں تبدیل کر دیں تو اس کے ابتدائی کرے کی دوسرے جسم میں منتقل نہیں ہوتی۔ دوسری حالت بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ اس سے یہ نتیجہ لازم آئے گا کہ وہ خداوند میں گم ہوئی اور کبھی ایک ہی جسم میں موجود نہ ہو سکتی ہیں۔ لہذا نتیجہ یہ مزاحم ہوتا ہے کہ کئی صورت وجود میں آئے ہی ابتدائی صورت کھلا معدوم ہو جاتی ہے۔ اس اختلاف سے بعض علماء یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر اس جیسے صورت، رنگ و بھر و عدم اصل سے وجود میں آتے ہیں۔ اس بات کو کھٹے کے لیے کہ وہ ہر بھی طرح کی طرح تبدیل آتی ہے، ہم کو سب باطل تقاضا کا مضموم ذمہ نہیں کر لینا چاہیے۔

اور مادہ کی تشکیل سے متعدد مختلف عناصر پیدا ہوتے ہیں جن کے اختلاف و تفرق کو ایک ہی مادہ میں توہم کہنا چاہتا ہے۔

یہ صورت و مادہ بالکل اور حجازم ہیں۔ مادہ کا کوئی غیر بھی صورت کا مضموم نہیں کر سکتا۔
 اور وہ تقاضا ہے اسے اسے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ہر ایک مادہ بھی ذات میں ہوا ہے صورت کی طرح مادہ کا بھی آغاز ہوا ہوگا۔ مادہ کی ازلیت سے صورت کی ازلیت لازم آتی ہے لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہم صورت کو الٰہی نہیں خیال کر سکتے۔ (۱)

اسی طرح، اسے اسے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ہر ایک مادہ بھی ذات میں ہوا ہے صورت کی طرح مادہ کا بھی آغاز ہوا ہوگا۔ مادہ کی ازلیت سے صورت کی ازلیت لازم آتی ہے لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہم صورت کو الٰہی نہیں خیال کر سکتے۔ (۱)

اسی طرح، اسے اسے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ہر ایک مادہ بھی ذات میں ہوا ہے صورت کی طرح مادہ کا بھی آغاز ہوا ہوگا۔ مادہ کی ازلیت سے صورت کی ازلیت لازم آتی ہے لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہم صورت کو الٰہی نہیں خیال کر سکتے۔ (۱)

اسی طرح، اسے اسے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ہر ایک مادہ بھی ذات میں ہوا ہے صورت کی طرح مادہ کا بھی آغاز ہوا ہوگا۔ مادہ کی ازلیت سے صورت کی ازلیت لازم آتی ہے لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہم صورت کو الٰہی نہیں خیال کر سکتے۔ (۱)

دوست باری تعالیٰ کے مہملی تخلیق کے ضمن میں اسے اسے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ہر ایک مادہ بھی ذات میں ہوا ہے صورت کی طرح مادہ کا بھی آغاز ہوا ہوگا۔ مادہ کی ازلیت سے صورت کی ازلیت لازم آتی ہے لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہم صورت کو الٰہی نہیں خیال کر سکتے۔ (۱)

دوست باری تعالیٰ کے مہملی تخلیق کے ضمن میں اسے اسے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ہر ایک مادہ بھی ذات میں ہوا ہے صورت کی طرح مادہ کا بھی آغاز ہوا ہوگا۔ مادہ کی ازلیت سے صورت کی ازلیت لازم آتی ہے لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہم صورت کو الٰہی نہیں خیال کر سکتے۔ (۱)

دوست باری تعالیٰ کے مہملی تخلیق کے ضمن میں اسے اسے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ہر ایک مادہ بھی ذات میں ہوا ہے صورت کی طرح مادہ کا بھی آغاز ہوا ہوگا۔ مادہ کی ازلیت سے صورت کی ازلیت لازم آتی ہے لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہم صورت کو الٰہی نہیں خیال کر سکتے۔ (۱)

دوست باری تعالیٰ کے مہملی تخلیق کے ضمن میں اسے اسے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ہر ایک مادہ بھی ذات میں ہوا ہے صورت کی طرح مادہ کا بھی آغاز ہوا ہوگا۔ مادہ کی ازلیت سے صورت کی ازلیت لازم آتی ہے لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہم صورت کو الٰہی نہیں خیال کر سکتے۔ (۱)

اپنی حزم:

اپنی حزم، اندلس کا معروف مسلم عالم، مورخ، مناظر اور مفکر تھا۔ اس نے ظاہری اصولوں کو دینی عقائد پر منطبق کرنے میں ایک بجا راستہ اختیار کیا۔ (۱) اپنی حزم حیات کو ذات باری تعالیٰ کی جانب منسوب کرنے سے سزا آتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قرآن مجید ذات باری کوئی یا زائد کہتا ہے، میں ہمیں بھی میں ہی کہتا ہے اور یہ نہ بھولنا چاہیے کہ ہمارے نزدیک زندگی کا جو بھی مفہوم ہے اس کا اصطلاحی ذات انہی پر چلے گا۔

علاوہ اقبال کے خیال میں، اپنی حزم کے ان خیالات پر اوسط کے تصور تھا کے اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ (۲) اوسط کے خدا میں مطلق کوئی حرکت یا تخلیقی نہیں۔ اوسط اور اس کے بیروں کا مجموعہ کائنات کے قائل ہیں اور ان کے نزدیک کائنات کو ازلی اور ابدی حیثیت حاصل ہے۔ اس طرح وہ کائنات کی تعمیر پہ بری اور ارتقاء کے قائل نہیں۔ اقبال کے خیال میں یہ تصور قرآنی تعلیمات کے سراسر خلاف ہے۔ (۳) قرآن کی نظر میں کائنات جامہ اور سائست نہیں۔ وہ تو تخلیقی عمل کے جاری و ساری ہونے اور ذات باری تعالیٰ کی مسلسل تخلیقی کی جانب بار بار اشارہ کرتا ہے۔ اقبال کے تصور حقیقت مطلق کی اساس چونکہ قرآن پاک ہے، لہذا وہ ذات باری تعالیٰ کو مادے کی پابند ہیں اور زمین و مکان سے آزاد قرار دے کر ایک تخلیقی ہستی ثابت کرتے ہیں۔ اسی لیے اقبال حقیقت مطلق کی حقیقت، معبود کامل، قدس مطلق، آزاد تخلیقی ارادہ اور تخلیق مسلسل کے قائل ہیں اور ان صفات پر بار بار زور دیتے ہیں۔ اس لیے اقبال کا خدا، اوسط کے خدا کے برعکس متحرک خدا ہے اور اس خدا کی پیدائش کائنات، اوسط اور اس کے ضمیمین کی کائنات کی طرح سائست اور جامہ نہیں بلکہ صحر اور ارتقاء پہ ہے، جس میں حقیقت مطلق کا تخلیقی عمل مسلسل جاری ہے۔

دوست باری تعالیٰ کی تخلیقیت، معبود کامل، قدس مطلق اور تخلیق مسلسل بھی صفات پر ایمان کا تقاضا ہے کہ ذات باری کو متحرک تصور کیا جائے۔ اب حرکت کے ساتھ تعمیر بھی وابستہ ہے۔ لہذا اگر ذات باری کو متحرک کیا جائے گا تو اس کی تعمیر پہ نہ ہی کا بھی اقرار کرنا پڑے گا اور تعمیر نقص پر بھی دلالت کرتا ہے۔ اقبال اس امر کی جانب بھی اشارہ کرتے ہیں۔

”ایک سوال جو آپ پہ چڑھا چاہوں گے یہ ہے کہ کیا تعمیر کا خدا ذات مطلق سے ہو سکتا ہے۔ ہم بطور ذرا انسانی اپنے عقیدے میں ایک طرف خدا کو عمل پہ نہ دیتا ہے وابستہ ہیں۔ داری زندگی کے حالات و ظروف زیادہ تر ارادے لیے خدائی ہیں۔ ہم جس زندگی کو جانتے ہیں وہ ہمیں غرض و خواہش، دکھ، دکائی یا کامیابی سے عبارت ہے۔ جتنی ایک صورت حال سے دوسری صورت حال تک لا جا کر تعمیر۔ ہمارے نقطہ نظر سے زندگی نام ہے تعمیر کا اور تعمیر لازمی طور پہ نقص اور غمراہی سے عبارت ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہمارا شعور ہی چونکہ وہ واحد نقطہ ہے جہاں سے علم شروع ہوتا ہے۔ ہم اپنے ذاتی تجربہ کی روشنی میں تعمیر و تخریب کے پابندی سے صرف نظر نہیں کر سکتے۔ لہذا زندگی کی ہم دورہ کار کے لیے ٹھنکی اور ٹھنکی

۱۔ آئندہ دائرہ معارف اسلامیہ، نئی دہلی، حرم

۲۔ ترجمہ گزشتہ اسلام میں ۷

۳۔ ایڈیشن ۳۷ نیز دیکھیے مقالہ ڈاکٹر ابوبکر رشید ”کرانہ مکان“ کے ماحول

صورے کر جنہیں نہیں۔ زندگی صرف اپنی عمر پر مبنی ہوتی ہے۔ (۱)

اس طرح ظاہر ہے کہ نقص اور عمر ہی پر دلالت کرنے والے نظریے کے یہ صورت نوع انسانی کی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں جو خارجی زمان سے متعلق ہے اور یہ زمان مسلسل ہے۔ ہمارا مرد اور خیر، جو نقص اور عمر ہی پر دلالت کرتا ہے، تو اس خارجی زمان سے متعلق رہتا ہے جو ماضی، حال اور مستقبل پر مبنی ہے۔ اقبال کے مطابق ہمارے اس خارجی زمان کا اطلاق زبان الہی پر نہیں ہوتا۔ اُن کے نزدیک تو زبان حقیقی مطلق کا ایک اساسی مصرعے لیکن اس زبان خالص کے اندر ماضی، حال اور مستقبل کا امتیاز نہیں۔ یہ محض مرد اور خیر ہے جس کے اندر یکے بعد دیگرے آنا نہیں۔ ماضی، حال اور مستقبل میں منقسم زبان حقیقی کے تحلیل اور تجزیے کا نتیجہ ہے۔ حقیقہً ہمارا اس انداز سے اپنے آپ کو کامل بنائیں جاوے گی ہے۔ حالانکہ اس کی تخلیق مسلسل میں کیت یا متدار کا کوئی سوال نہیں۔ دن اور رات کا آگے پیچھے آنے کو قرآن اسی خدا کی طرف منسوب کرتا ہے، لیکن اس نے طو اور فرائض حیات کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا ہے:

”ذاتی طور پر ہماری سچ کا، حقائق یہ ہے کہ زبان حقیقت کا ایک لازمی مصرعے مگر زبان حقیقی مسلسل نہیں ہے جس کی خصوصیات ماضی اور حال اور مستقبل میں کی جاتی ہیں۔ وہ خاص انداز ہے، یعنی نظریہ از کے نظریے کے ایک ٹکڑے کی شکل۔ مبنی الہی نہیں۔ زبان مسلسل وہ خاص انداز ہے جسے اگر اجزا میں منقسم کرتے ہیں۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت اپنی ناقابل اعتبار خلائی سرگرمی کا کیمیائی قانون میں اختیار کرتی ہے۔ مبنی وہ منقسم ہے جس کے بارے میں قرآن کا اشارہ ہے۔

وہ انجمن الہی و انوار

یا مکتوبہ دست اور دن اسی کے لیے ہے۔“ (۲)

اسی طرح، اقبال کے مطابق، خارجی زبان و مکان کی طرح، حیات انسانی کا اطلاق بھی حیات الہی پر نہیں ہو سکتا۔ انسان زندگی خارجی زمان سے متعلق ہے، جو زمانی مسلسل ہے۔ اس زبان سے شے کی زندگی کا نام خیر ہے اور خیر لازماً نقص اور عمر ہی پر دال ہے۔ اگر اس خیر مسلسل ہی کو زندگی سمجھا جائے اور اس زندگی کا اطلاق دائرہ باری خدائی پر کیا جائے تو اس سے بھیجا خدا کا کمال متاثر ہوگا۔ اقبال کے خیال میں اس حرم نے جو خدا سے حیات کو منسوب کرنے میں تامل کیا تو اس کا سبب یہاں ہے کہ اُس نے شعور کو قطعی حزل پر لیا اور اس کی کمرائی میں جانے کی کوشش نہ کی۔ اس لیے وہ زندگی کو محض خیر مسلسل سمجھا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ ہم ایسی زندگی سے قطع نظر کر کے ہی خدائی اسلمیت کو برقرار رکھ سکتے ہیں:

”انسانی زندگی کے جس پر حیات الہیہ کو سمجھنے کا بھی اندیشہ تھا جس کے قطعی نظریہ اسلامی ہیں کے مسلمان ماہر انہماک خدا کی حرم نے خدا سے حیات کو منسوب کرنے میں تامل کیا۔ اس نے کمال ادبیت سے یہ خواجہ کیا کہ زندگی کا جانے مگر اس طرح کا زندگی نہیں جس طرح کا تو یہ ہمیں زندہ ہونے کا ہے بلکہ اس طرح سے جس طرح کہ قرآن میں

آپ کی زندگی کا کیا ہے۔ آپ کو ضروری تجربے کی سطحی تصویر تیار کرنے سے اور اس کی گہرائی کے روح کا نظریہ تیار کرنے سے اس طرح حرم نے زندگی کو روزانہ طور پر ایک تحریر مسلسل کے لیے دیکھا۔ جو ایک حرام ماحول کی جانب سے ہمارے دلوں کے مسلسل پر مشتمل ہے۔ واضح رہے کہ تحریر مسلسل ہم تخلیق کی علامت ہے اور اگر ہم اپنے آپ کو اس نظریہ تحریر کے تصور کو کمال اتنے اور حیات اتنے میں مہارت پیدا کرنا چاہیں تو وہ جانے گا۔ اسی حرم نے بھی لازمی طور پر ہمیں کہا کہ ہمارا خدا کے کمال کو اس کی حیات کی حقیقت پر ہی باقی رکھا جاسکتا ہے۔ (۱)

لیکن اقبال کہتے ہیں کہ خارجی زمان سے تعلق رکھنے والے تحریر مسلسل کا اخلاقی حیات اتنے پر نہیں ہو سکتا۔ (۲) مطلق تو حقیقت مطلق ہے اور کائنات اس کے لیے غیر ممکن۔ وہ کائنات کو خارجی سے نہیں دیکھتا۔ حقیقت مطلق کے تمام تحریرات خود اس کی ذات سے خارج ہوتے ہیں۔ اس لیے انہیں انسانی زندگی کے ایسے تحریرات پر مبنی نہیں کیا جاسکتا جو انسان کو انہی سے بری اور نری سے انہی کی حالت کی طرف لاتے ہیں۔ حیات اتنے کا تحریر جس سے کمال یا کمال سے انہی کی جانب سفر نہیں ہو گا کیونکہ ذات باری کمال اور اکمل ہے۔ وہ کسی شے کی خارج نہیں:

”اتنے مطلق حقیقت کی کیفیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں جو کائنات سے ممتاز کہیں اور خارج ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے۔ نتیجاً اس کی زندگی کی یہ تحریر اس کی اپنی ذات کے اندرون سے چھینیں ہوں گی۔ چنانچہ تحریر کے اس مضمون کا کہہ کر ہم کمال حالت سے کمال حالت کی طرف یا کمال سے باہر کی طرف انتقال کا نام ہے خواہ یہ اخلاقی نہیں ہو سکتا۔“ (۳)

ظاہر اقبال کے نزدیک حیات انسانی سے مشابہت تحریر کا مضمون ہی زندگی کی واحد ممکن صورت نہیں ہے۔ اگر ہم زیادہ گہری نگاہ سے دیکھیں تو ظاہر ضروری تجربہ ہم پر یہ حقیقت واضح کرے گا کہ:

”استخدام مسلسل کی کارہی کے لیے ایک حقیقی استخدام ہے۔ اتنے مطلق کا وجود استخدام خاص میں ہے جہاں تحریر تبدیل ہوتے ہوئے مداحوں کے مسلسل کا نام نہیں لکھا ایک مسلسل حقیقی کا نام ہے۔ اس سے اتنے مطلق کو دیکھیں ہوتی ہے نہایت ناگوار آتی ہے اور نہ خود اس کی راویوں کو یہ ممکن ہے۔ تحریر کے اس مضمون میں اتنے مطلق کے ساتھ ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک مبادا اور جہاد سے تعلق اور مطلق دانے سے دیکھیں گے۔“ (۴)

اس طرح اقبال کے خیال میں ذات باری تعالیٰ کی تحریر نہ بری سے مراد اصل اس کا مسلسل حقیقی کمال ہے۔ ذات مطلق جسے خالق ہے اور اس سے مشابہت تحریر کا یہ مضمون اس کے کمال میں کی کا باعث بننا ہے اور نہ ہی کسی نقص پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا انہی اخلاقی کے لیے تحریر سے مراد اس کا غیر مکمل ہونا نہیں۔ یہاں تو تحریر اس کے لامحدود حقیقی امکانات کو ظاہر کرتا ہے۔ ذات باری تعالیٰ کے مسلسل عمل حقیقی کا یہ تصور قرآنی حید کی حقیقتات پر مبنی ہے، جبکہ حقیقت مطلق کو اس کے اور ہاد

سمجھتے ہوئے، خدائی سے ہماری قرارداد اور وسطاطحی تصور ہے جو قرآن مجید سے مستعار ہے۔ فلسفہ جہان چنگیز قرآن کی روح کے متعلق ہے، لہذا اقبال اسے کسی تصور اور خرافات کا نہیں سمجھتے۔ اسی لیے وہ اپنی حزم پر تنقید کرتے ہیں، کیونکہ ان کے خیال میں اپنی حزم نے واسطہ کے انداز میں سوچے ہوئے یہ تصور گر لیا کہ خدا کی اکسلیط اور کمال کے لیے اس کا بے حرکت ہونا ضروری ہے۔ (۱) لیکن وجہ تھی کہ اس نے حیات کو ذات سے باری سے منسوب کرنے میں ناکام تھا۔ اقبال کے نزدیک ذات الہی کا کمال اس کی بے پناہ خدائی میں ہے۔ حیاء الہی، وہ جو مطلق کی اپنی ذات کا انکشاف ہے۔ یہ کسی ایسے مفقود کی جانب بڑھنے کی کوشش نہیں جس کی ذات سے خارج ہو۔ انسان کے لیے تو تھیں انھیں سے کمال کی طرف بڑھنے کا نام ہے۔ جس میں اسے ناکام بھی ہوتی ہے، لیکن خدا کی ذات پاک تمام قسم کے صوب اور غائص سے باری ہے۔ اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کی تعمیر پڑی بھی انسانی تعمیر پڑی کی طرح ہے۔ خدا کی زندگی اعلیٰ ذات ہے۔ وہ مسلسل تعمیر اور جلوہ گری کی بدولت اپنے غیر محدود عقلی امکانات کو ظاہر کرتا رہتا ہے۔ خدا اس وسیع خدائی سے کائنات کے گونا گوں مظاہر و حوادث کا سبب بنتا ہے۔ (۲)

لہذا ذات الہی کی تعمیر پڑی اس کے مسلسل عمل تخلیق یعنی خدائی قرارداد ہے۔ بے پناہ خدائی اس کے کمال پر دلالت کرتی ہے۔

”یہ کمال اس کی تخلیق کارکردگی کی وسیع ترین اور اس کے عقلی وجہان کے غیر متناہی دائرہ عمل میں ہے۔ خدا کی حیات انکشاف ذات سے بہت ہے نہ کہ کسی تصور یا عمل تک پہنچنے کی جگہ وہ ہے۔ انسان کا ”اگلی تھی“ تصور معلوم نہ کتا ہے کہ وہ کسی حدود کی بندوبست میں ہے یا وہ اس کو حاصل کرنے میں ابھی تک ناکام ہے مگر خدا کے ہاں ”اگلی تھی“ کا معلوم اس کی ذات کے وسیع عقلی امکانات کا ناقابل انکشاف تصور ہے اور اس کی کجیت اس کے اس تمام عمل میں قائم رہتی ہے۔“ (۳)

لہذا اقبال حقیقہ مطلق کے مسلسل عمل تخلیق کو اس کی مسلسل تعمیر پڑی پر مبنی کرتے ہیں۔ اس بناء پر وہ اپنی حزم کے برعکس، حقیقہ مطلق سے حیات منسوب کرنے میں ناکام نہیں کرتے۔ وہ حقیقہ مطلق کو ایک ایسی عقلی زندگی قرار دیتے ہیں جو دائرہ ہدایت کی ناکہ ہے۔ (۴) حقیقہ مطلق کی اسی زندگی کو اقبال ”ای“ کہتے ہیں، (۵) اور ظاہر ہے کہ یہ تصور ذات الہی تعالیٰ کو انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔

۱۔ تہجد و فکریات اسلام، ص ۹

۲۔ موشیخہ، ج ۱، ص ۱۰۱

۳۔ تہجد و فکریات اسلام، ص ۹

۴۔ حیدر، ص ۸۰

۵۔ دیکھیے مقالہ جذباتِ شہرہ میں ”مغوی“ کے مباحث

جمال الدین ودائی / میرداماد / ملا باقر

جمال الدین ودائی نے دورِ حجاب میں اسلامی علوم کے احیاء میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ (۱) وہ جو علمی میں ملوث تھے، خاص طور پر علومِ عقلیہ میں مشہور ہوئے اور لڑکیاں مقامِ حاصل کیا۔ (۲) قطبے اور قسوف پر متعدد رسائل اور فرامین لکھیں۔ (۳) وہ شہاب الدین محتوی کے بیروکار تھے اور انھوں نے اپنی کتابوں میں سخت لاشرائقی کو فروغ دیا۔ (۴) باوجود اعلیٰ مقامات میں ودائی کا مسلک، غلطی کا ہے۔ وہ نظریہٴ صدور کو ماننا ہے۔ اس کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات سے وہی عقل بذکرے، چار عناصر اور تین محاسن (جہادات، نباتات، حیوانات) مساور ہوتے۔ (۵)

ملا جمال الدین ودائی وقت کو ایک جملہ مستقیم سے تعبیر دیتا ہے۔ اس کے خیال میں ازل سے اب تک کے تمام واقعات اللہ تعالیٰ کے قبلی نظر ہیں۔ مگر وہ واقعات کے تسلسل کو اضافی قرار دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ازل سے اب تک کے تمام واقعات، ایک وقتِ خدا کے علم میں ہیں۔

اقبال نے اپنے تیسرے طبعیہ "خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم" میں زبان کے حوالے سے علمی انجی کی بحث کے دوران میں دو جگہ ودائی کے ان خیالات کا حوالہ دیا ہے۔ وہ جمال الدین ودائی کی کتاب "دور" کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

"جمال الدین ودائی نے اپنی کتاب "دور" کے ایک حصے میں، جو ایک جدید طالبِ علم کو پوچھتا ہے کہ تصورِ زمان کی یاد دلاتا ہے، اس میں بتایا ہے کہ اگر ہم زبان کو ایک جسم کی مدت تصور کریں تو ہمیں واقعات کا تصور ایک مجلس کی صورت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آئے گا۔ اور ہمیں یہ مدت ایک وحدت دکھائی دے گی۔ جب ہم اسے ایک ایسی مجلس کی شکل دے گا جس میں کچھ کے ساتھ کوئی توحیقی نہ کر سکیں گے تو اسے ہم اس مجلس سے گزروں گے۔ مگر ملا ودائی یہاں تسلسل کی غفلت کے بارے میں زیادہ گہری بصیرت کا مظاہرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اضافی ہے۔ لہذا وہ خدا کے سامنے میں ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ خدا کے سامنے تو تمام واقعات ایک ہی مجلس اور ایک میں محض ہوتے ہیں۔" (۶)

علامہ اقبال، ملا جمال الدین ودائی کے اس نظریہٴ زبان سے ہماری طرح متفق دکھائی دیتے ہیں۔ وہ عراقی (محمود افشاری؟) کا اسی سے متاثر ہونا تصور زبان بیان کرتے ہوئے۔ (۷) اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ

۱۔ کتاب "اصطلاحات فلسفہ" ص ۳۴

۲۔ میرزا غلام ہادی، اصول و تکنیک اسلام، حصہ دوم ص ۲۷۹-۲۸۰

۳۔ میرزا غلام ہادی، آثار و تصانیف قطبہ، اقبال ص ۶۶

۴۔ کتاب "اصطلاحات فلسفہ" ص ۶۳

۵۔ ایضاً

۶۔ ترجمہ گہر، اسلام ص ۵۵

۷۔ ایضاً ص ۶۶

”زمانہ الہیہ وہ ہے جسے قرآن ”ام الکتاب“ کا نام سے جان کرنا ہے۔ جس میں تمام تاریخی حقائق و سطوح کے تالے پائے گئے اور ایک ریزہ ادبی آن میں سرگھر ہے۔“ (۱)

اقبال اس زمانہ الہی کو زمانہ خالص کہتے ہیں۔ (۲) وہ اسے ”کامیابی کل“ قرار دیتے ہیں۔
”مگر ہم اپنے شعوری تجربے کی مدد سے اسی کو قبول کرتے ہوئے اسے مطلق کو اسے کھائی پر قیاس کر لیں تو ہم یہ سمجھتے ہیں کہ خود ہی مطلق ہزار سال ایک ایسا تجربہ ہے جو پھر تسلسل کے لیے نئی پڑیا یا تہہ بنی کل ہے جس میں خود ہی کی عقل حرکت کی ہو۔ جسے ہم برہوت کا تجربہ کرتے ہیں۔“ (۳)

اقبال اسی سلسلے میں مسلم فلسفہ صمدیہ اور ملا باقر کا حوالہ بھی دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کا نظریہ زبان بھی اسی کے مماثل ہے۔ ”ان کا کہنا ہے کہ تجربہ کے ساتھ ہی وقت کی پیدائش بھی ہوتی ہے تاکہ اسے ادبی تاریخی کے لیے حتمی عقلی امکانات عالم شعور میں تحقیق ہو سکیں:

”جیسا کہ ملا باقر کے اوّل شعر کا جواب وہ یہ کہتے ہیں کہ وقت کل عقلیت سے پیدا ہوتا ہے جس سے خود ہی مطلق اپنے وجود اور غیر حتمی عقلی امکانات کو جانتی ہے اور گویا ان کی پیدائش کرتی ہے۔“ (۴)

اس کے سوا اقبال، ملا جلال الدین دہلوی کے تصور سے پیدا ہونے والے تصور علم الہی سے حتمی اختلاف کرتے ہیں، جہاں وہ کہتے ہیں:

”علم الہی کی وضاحت کے طور پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اسی تاریخی کاظم کل اور اک کا وجود اس کا کل تجربہ کل ہے۔ ہر ایک ادبی آن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص نظام کی حیثیت سے آگاہ رکھنا ہے جہاں اس میں ادبی اور تاریخی زمانے میں یہ فیصلہ دینے کے لیے خدا کے علم کے بارے میں یہی تصور بنی کیا ہے۔“ (۵)

مگر چونکہ اقبال حقیقت مطلق کی غایت، آزاد عقلی ارادہ، عقلیت مسلسل اور کائنات کے مسلسل ارتقاء کے قائل ہیں۔ جبکہ اس تصور سے ایک بے حرکت، حتمی اور غیر ارتقاء پذیر کائنات کا تصور ابھرتا ہے اور اسے تاریخی تاریخی کی آزاد عقلیت مغفور ہو جاتی ہے:

”اس سے ایک مکمل نئے شعور، جمود، حتمی مستقبل، ان کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں حتمی واقعات کا نظم کاظم کل تبدیل ہو جاتا ہے اور جس نے تاریخی تاریخی کی طرح تاریخی کی عقلیت غایت کی سمت کو پیش کے لیے حتمی کر دیا ہے۔“ (۶)

لہذا، اقبال، ادبی تاریخی کے تصور علم کے اس پہلو سے اختلاف نہیں کرتے۔ اقبال کے نزدیک تو اسے تاریخی تاریخی کی حتمی

۱۔ تجرید و تکرید اسلام، ص ۹۹

۲۔ تحصیل کے لیے لکھے مقالہ قیاد باہر نمبر ۲ میں ”موان کوستان“ کے ساتھ

۳۔ تجرید و تکرید اسلام، ص ۹۷

۴۔ یہاں

۵۔ یہاں ص ۹۷

۶۔ یہاں

حقیقی خالصیت اور محضین کا نکات کے تصور سے زیادہ اور کوئی تصور قرآن خطہ لگاؤ سے متعارف نہیں:

”سمرے“ اس کے معنی قرآنی نقطہ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور ملا نہیں کہ نکات ایک پہلے سے ملے
 شدہ تصور ہی کی اصل ایک ذہنی تفصیل ہے۔ یہ کہ جس پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں نکات میں بدلتے
 رہنے کی ملامت موجود ہے۔ یہ ایک نشوونما ہے نہ کہ نکات ہے نہ کہ ایک خاص یا عمومی اس کے ہانے والے نے
 اپنے اقصا سے خارج کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا اور وہ اب مکان میں ایک مرد و عورت کی صورت میں گھرا
 ہوا ہے جس کا زمان سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ مٹا دینے ہے۔“ (۱)

اقبال کے نزدیک، اگر جلال الدین دہلوی کے تصور نظم انہی کوئی طور پر درست مانا جائے تو اس سے اللہ تعالیٰ خدایا
 مایہ نہیں رہتا، اس کی آزاد فعلیت ختم ہو جاتی ہے، اور نکات اب ایک ممکن اور ممکن نظام حوادث میں کر غیر ارتقاء پذیر
 ہو جاتی ہے:

”یہاں خدا کے نظم کو ایک ممکن کرنے والا آئی تصور کرنے سے ہم مستقل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے
 سے موجود نظم کو تصور کرنا چاہتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم یہ خدا کی آزادی کی جست پر ہی کر پائیں گے۔“ (۲)

اور اقبال خدا کی آزادی کسی جست پر قربان نہیں کر سکتے کیونکہ یہ قرآنی حقیقت کے خلاف ہے۔ اقبال قرآنی
 تعالیٰ کی مطلق تقدیر کا، آزاد حقیقی ارادہ، حقیقی مسلسل اور مسلسل ارتقاء پذیر نکات کے قرآنی عقائد کے قائل
 ہیں۔ (۳) لہذا فرماتے ہیں:

”خدا کی حیثیت حقیقی کے معنیاتی کل میں مستقل لازمی طور پر پہلے سے موجود ہوتا ہے مگر اس کی موجودگی ایک مطلق طور
 پر گئے بند سے اور جس میں تمام واقعات کی جہانے ایک مکمل مکان کے طور پر ہوتی ہے۔“ (۴)

عراقی:

علامہ اقبال کے تصور حقیقت مطلق کے معنی میں اُن کا تصور زمان و مکان خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اقبال نے
 اپنے اس تصور کو مابعد الطبیعیات اور وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے دلیل کے طور پر استعمال کیا ہے۔ نکات نے اس
 خارجی زبان و مکان ہی کو ختم کر کے کی واحد سطح سمجھا اور چون سارے نظم کو ملاحظہ یعنی اشیاء کا ہر ایک محدود قرار دے کر،
 مابعد الطبیعیات کا تصور کر دیا جو انکار وجود باری تعالیٰ پر منتج ہوا۔ اقبال زمان و مکان کے غیر معروضی ہونے پر متفق ہیں۔ لیکن
 اُن کے نزدیک یہ موضوعی زبان و مکان کی عام سطحی نظم کی واحد سطح نہیں ہے۔ کیونکہ زبان و مکان کا مضمون وجود کے فرقی

۱۔ ترجمہ و گروہ اسلام میں ۷۸

۲۔ یہیں ۷۹

۳۔ لکھیے مقالہ ”باب نمبر ۱۱“ ”مفہوم باری تعالیٰ“ ”تہذیب و تمدن“ ”مکان“ کے مباحث

۴۔ ترجمہ و گروہ اسلام میں ۷۹

۵۔ لکھیے مقالہ ”باب نمبر ۱۱“ ”تہذیب و تمدن“ کے مباحث

مراغب سے جدا کیا جاتا ہے۔ زمان و مکان جلد اول اور دوسرے جلد کے حصوں یا جہات جنہیں ہیں اگرچہ کثرت انہیں ایسا ہی کہتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمارا سامراظم انہیں غالب اور سائیں میں داخل اور شیعین ہوتا ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ حصوں یا جہات خود ہم سے برتر یا فردہ استیوں کے حلقے سے نئے معلوم کی کجائیں رکھتے ہیں اور نتیجتاً تجربے کا ایک ایسا دہجہ بھی ہو سکتا ہے جو زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہو۔ (۱)

اس بحث میں اپنے موقف کی حمایت میں اقبال جلال المدینہ دہلوی، پروفسر راس، ایلی عربی، میردانا اور ملا باقر کے ساتھ ساتھ عراقی کے نظریات بھی پیش کرتے ہیں۔

اقبال نے اپنے خطبات میں متعدد مقامات پر عراقی کا حوالہ دیا ہے۔ انہوں نے تیسرے خطبے میں عراقی کے تصور زمان اور پانچویں خطبے میں تصور مکان پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کے علاوہ ساتویں خطبے میں بھی ان کے تصور زمان و مکان کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اقبال نے خطبات میں عراقی کے ان نظریات کو اس کی کسی کتاب کے حوالے کے بغیر پیش کیا ہے۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پیش نظر کتاب ”نایاب الاحسان فی دار یہ الکائن“ تھی، کیونکہ انہوں نے عراقی کے بیہوشی خیالات، اور خطبہ کا ٹکڑاں اور کے شبہ عربی و فارسی کے اجلاس، مشرق ۱۹۳۹ء میں اپنے صدارتی خطبے میں بھی تصنیف پیش کی ہیں۔ (۲) یہاں اقبال نے اسی کتاب کو بنیاد بنایا ہے، مگر یہاں اقبال نے اس کے مصنف کے بارے میں شک کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حالی غلطی نے اس نام کے رسالے کو محمود اشعری کی تصنیف بتایا ہے تاہم اقبال اس رسالے کا بھی اظہار کرتے ہیں کہ ذاتی طور پر وہ اسے عراقی ہی کی تصنیف سمجھتے ہیں۔ (۳) جدید تحقیقات کی روشنی میں یہ بات سامنے آئی ہے کہ اس رسالے کا مصنف ذوق عراقی ہے اور ذوق محمود اشعری بلکہ میں القضا تہرانی ہے۔ (۴)

بہر حال اقبال عراقی کے حوالے سے قاتے ہیں کہ:

”وہ ناخمس مہربان اور ناخمس روحانیت کے درمیان زمان کی اکتھا اور حرج کا تصور پیش کرتا ہے جو مختلف حسیہ و جہات و بعد کے لیے اضافی ہیں۔ تاہم گردش الحاکم سے بچا ہونے والے کثیف اجسام کا وقت خاص حال اور مستقبل میں قابل تحسین ہوتا ہے۔ اس کی خطرہ میں ہے کہ جب تک ایک دن نہیں گزرتا اور سوائی اور دوسری نہیں آتا۔ میردادی و تعداد کا وقت بھی تشکیل میں ہوتا ہے مگر ٹکڑاں اجسام کا پورا ایک سال میردادی اجسام کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اس طرح جب میردادی اجسام کے وہ جہات میں آگے بڑھتے جائیں گے تو ہم زمان انہی کے درجے تک پہنچ جائیں گے جہاں زمان سرور کی ماضیت سے کھٹا آزاد ہوتا ہے۔ نتیجتاً اس زمان میں تحسین اور فردہ از طریق کوئی بھی

اور حضرت میں اور نہ انکر اقبال کی بعد اظہار جہات میں ۲۹

۲۔ حوالہ اقبال میں ۳۳۹-۳۵۰

۳۔ بیخا میں ۳۳۹-۳۴۰

۴۔ اقبال کی خطبہ میں ۱۵۵ تا ۱۵۶ اقبال اور عراقی ”مشرق و مغرب“ اقبال میردادی ۱۳۳-۱۳۴

پروفسر اقبال ”چند مسائل“ اور انکو حسین عراقی میں ۸۵-۹۵

حق موجود نہیں۔ یا بدعت کے تصور سے بھی ہوا ہے کیونکہ اس کے ساتھ ایجاد اور ایجاد کے ذیلی تصورات بھی منسلک نہیں کیے جا سکتے۔ خدا ایک ہی ذاتی تقسیم کل اور اک میں تمام حق میں گہرا دیکھا اور سمجھتا ہے۔ خدا کی اولیت زمان کی اولیت کے سبب نہیں بلکہ اس کے برعکس اولیت کی اولیت کی وجہ سے۔ لہذا زمان الٰہی وہ ہے جسے قرآن "نام الکتاب" کے نام سے بیان کرتا ہے جس میں تمام تاریخ طبع و معلول کے نالے نالے سے آزاد ایک برتر ہادی آن میں سرخرو ہے۔" (۱)

عراقی کے اس تصور سے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

"خالص معروضی ایجاد و فکر زمان کی مابین کو کھینچنے میں جڑی طور پر معاون ہو سکتا ہے۔ اس کا صحیح راستہ مادہ سے شعوری تجربہ کا فلسفیانہ تجربہ ہے جو زمان کی مابین کو کہاں کرنے کا واحد راستہ ہے۔" (۲)

اقبال، عراقی کے اس نظریے سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ زمان مستقبل کے مطلق عراق کے مطابق ہوتا ہے اور ایک ہستی کے تجربے کی مختلف سطحوں پر زمان کی تعبیر مختلف ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا زمان ایک دائمی حال یعنی جاودہانی آن موجود ہے۔ یوں اقبال زمان الٰہی تک اور پھر اس زمان سے واسطہ داری تعالیٰ کی لامحدود وقت، غنیمتی مسلسل اور بدعت کے تصور تک پہنچتے ہیں۔

اقبال کے خیال میں عراقی کا یہ تصور واسطہ مطلق کے علم کو علم کل اور کامل بناتا ہے، یعنی ایک ذاتی تقسیم اور اس کی عمل کے ذریعے سے خدا تاریخ کے تمام واقعات کی ترتیب کو ابدی "اب" کی صورت میں دیکھتا ہے۔ اقبال یہ ماننے کو تیار ہیں کہ اس تصور میں سمائی کا ایک عنصر موجود ہے، مگر ان کے نزدیک یہ کائنات کو بندہ مستقبل کو حتمی اور واقعات کی ترتیب کو تمام حیرات سے بالاتر قرار دیتا ہے۔ نتیجتاً یہ مقدمہ کے تصور کے بہت قریب آ جاتا ہے جس کے مطابق خدا کے تخلیقی عمل کی اطراف پہلے ہی سے طے شدہ ہیں۔ اقبال کی رائے میں خدا کی علم کو نہ تخلیقی عمل کے روپ میں دیکھا جا چکے کیونکہ اگر ہم خدا کے علم کو وہ رنگ دیتے ہیں جو عراقی نے دیا تو اس کی حقیقت ایک آئینہ کی سی رہ جاتی ہے جو صرف اشیا کو مفصل طریق سے منعکس کرتا ہے۔ اس طرح ہم یہ ثابت کر لیتے ہیں کہ خدا کو مستقبل کے واقعات کا علم ہے، لیکن ہم خدا کی آزادی کو ضرر پہنچانے کی غلطی کے مرتکب ہوں گے۔ مستقبل یعنی خدا کی زندگی کے نامیاتی کل میں موجود ہے لیکن کھلے مکان کے طور پر۔

اس طرح اقبال، عراقی کے تصور زمان کے اس پہلو سے قوت مند ہیں کہ جس کے مطابق زمان ایجاد و دی میں تاریخ کے تمام حالات و واقعات، معلول و معلول کی قید سے آزاد ہو کر ایک ابدی لمحے میں سمٹ آتے ہیں، مگر اقبال کے نزدیک:

"میں سے ایک تحمل طے شدہ، جمہ، حتمی مستقبل وکل کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں حتمی واقعات کا علم ذاتی تہیہ ہے، جس نے تقدیر الٰہی کی طرح خدا کی تخلیقی اولیت کی سمت کو پیش کے لیے صفیں کر دی ہے۔" (۳)

اور اقبال کے نزدیک یہ تصور قرآنی حلقہٴ ظاہر سے متاثر ہے۔ (۱) لہذا ان کے لیے کسی طور قابل قبول نہیں۔ (۲) اس طرح ایک بار پھر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ حقیقہٴ مطلق کے ضمن میں اقبال کے لیے ایسا کوئی تصور لائق التفات و قابل قبول نہیں جو قرآن سے متاثر اور اسلامی تعلیمات کے خلاف ہو۔ اگر وہ کسی مسلم مفکر یا صوفی کا کوئی نظریہ قبول کرتے ہیں تو اس کے بھی ہر پہلو کو قرآنی کسوٹی پر پرکھتے ہیں اور اگر اس کا کوئی پہلو بھی انہیں قرآنی حلقہٴ ظاہر سے متصادم دکھائی دیتا ہے تو وہ اسے تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے رد کر دیتے ہیں۔ مسلم صوفیاء و مفکرین کے ساتھ اقبال کا یہ رویہ ہے۔ تو مٹری نظریہ کی کارکردگی کیا؟ (۳) میں انہیں ایسے رشیدی کتاب "Iqbal's Concept of God" کا یہ عجیبہ تحقیق کر اقبال نے اپنے تصور خدا کی بنیاد مٹری ذرائع پر رکھی ہے، (۴) لہذا وہ بے بنیاد قرار پاتا ہے۔

جس طرح اقبال عام حکمرانی زمان کو حصولِ علم کے لیے تجربے کی واحد سطح نہیں سمجھتے، اسی طرح ان کے نزدیک ہمارے عام حواس کا آفریدہ یہ حکمرانی مکان بھی تجربے کی واحد سطح نہیں ہے۔ اس ضمن میں بھی وہ اپنے پانچویں خطبے "اسلامی ثقافت کی روح" میں عراقی کے تصور مکان کا حوالہ پیش کرتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ عراقی کے خیال میں ذاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے مکان کی ایک خاص قسم کا وجود قرآن مجید کی متعدد آیات سے واضح ہوتا ہے۔

"قُلْ لِّمَنَّا اللّٰهُ يَتَقَلَّبُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ مِمَّا يَشَآءُ ۚ لَآ يَمْلِكُوْنَ شَيْئًا ۚ يَتَخَوَّىٰ لِقَآءِ غُوٰرٍ مِّنْهُمْ وَلَا يَحِطُّوْنَ
بِاَمْرِ غُوٰرٍ مِّنْهُمْ وَلَا يَنْتَظِرُوْنَ يَمَّا يَمْلِكُ ۚ لَآ اَمْرًا لَّهَا وَلَا اَمْرًا لَّهُمْ ۚ اَلَمْ يَكُنْ لَّهَا اَمْرٌ اِذَا تَوَسَّوْا

کہا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ ہوتا ہے کہ جو کچھ آسمانوں میں اور جو کچھ زمین میں چاہتا ہے۔ کوئی رازدارانہ گفتگو نہیں آدمیوں میں ایسی نہیں ہو سکتی جس میں چھوڑ دیا ہو اور نہ کوئی پہنچا آدمیوں کی گفتگو ایسی ہوگی جس میں پہنچا آدمیوں اور کوئی اس سے کم کی اور نہ آدمیوں کی ہوگی جس میں وہ نہ ہو چکا ہوگی۔ وہ لوگ سمجھ رہے ہیں۔

وَمِمَّا يَخْلُقُوْنَ مِنْ شَآءٍ ۚ وَنَا نَقْلُوْهُ مِنْ مَّوْجِدٍ ۚ وَلَا تَقْضُوْا مِنْ غَدٍ ۚ وَلَا لَكُمْ غَلْبَةٌ عَلَيْكُمْ ۚ خُلِقْتُمْ مِّنْ اَدْنٰى اَنْفُسِكُمْ ۚ فَاِذَا تَوَسَّوْا
وَنَا نَقْرُبُ عَنْ رَبِّكُمْ مِّنْ نِّقَالٍ ۚ فَرَّاهِمْ الْاَرْضَ ۚ وَلَا هِيَ تَنْصُرُوْهُمْ وَلَا تَنْصُرُ عَنْ رَبِّكُمْ ۚ وَلَا اَمْرًا لَّهُمْ ۚ يَحْشَبُ
شَيْئًا (۱۰۰:۶۱)

اور تم جس بھی حالت میں ہوئے اور قرآن سے جو کچھ بھی پڑھا کر سنا لے اور تم جو کچھ بھی کام کرتے ہو ہم تم کو کچھ
رہے ہیں۔ جب تم اس میں گئے ہو اور دنا امر کی کوئی چیز اس سے بھی چھوٹی یا بڑی زمین اور آسمانوں میں ایسی
موجود نہیں جو تم سے سب سے چھوڑ دے۔ سب کچھ اس کے سامنے کھلی کتاب کی طرح ہے۔

انجیل و قرآن و اسلام میں

جو تفصیل کے لیے لکھے، حلقہٴ باہر فراموشی میں نہ رہیں۔ مکانی امور "تجربہ و قدر" کے ساتھ

سہ لکھے، حلقہٴ باہر فراموشی میں نہ رہیں۔ "انجیل و قرآن و اسلام میں"

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعَلَهُمْ شَافِرُ خَشُونٍ بِوَسْطِهِ أَلْبَسْنَا عَلَيْهِم مِّنْ ثِيَابٍ رَّغِيَّةٍ فَلْيَمْنُوا بِذُلُمٍ أَكْبَرٍ (١٠٠: ١٦)

ہم نے انسان کو بیدار کیا اور ہم جانتے ہیں کہ کون سی اس کی شے ہے اور ہم اس کی شے کے بھی ذریعہ قریب ہیں۔ (۱۰۰: ۱۶)

اقبالؒ جے جس کو عرانی کے نزدیک، این آیات کی روشنی میں ذاتِ باری تعالیٰ کو بھی مکان سے متصل ہے لیکن مکان سے اس کا یہ تعلق اس قسم کا نہیں جس قسم کا انسانی زندگی کا ہوتا ہے۔ عرانی کے نزدیک:

”میں نے ذاتِ باہل فراموش نہیں کرتی چاہیے کہ قرآن ”اتصال اور باہمی اتصال کے نقطہ جن کا اطلاق باری اجسام پر ہوتا ہے خدا“ سے ہے نہ کہ ہے۔ الہی زندگی اسی طرز پر کل کائنات سے تعلق رکھتی ہے جیسا کہ روح کا جسم سے ہوتا ہے۔ روح نہ تو جسم کے اندر ہے اور نہ اس سے باہر ہے۔ اس سے متصل ہے نہ متصل۔ مگر اس قسم کے درجہ کی روح سے متصل تعلق ہے۔ اور اس تعلق کا جائزہ باہل فراموش نہیں۔ سوائے کہ ایسے مکان کے تصور کے حوالے سے جو روح کی صفات سے متاثر ہو۔ حیثیت خداوندی کے حوالے سے مکان کے وجود کا تصور ممکن نہیں، صرف اس مکان کی نوعیت کا تصور کامل اختیار سے کرنا چاہیے تاکہ خدا کی حقیقت کا اعتبار اثبات درست طور پر ہو۔“ (۴)

اقبالؒ، عرانی کے تصور مکان پر روشنی ڈالتے ہوئے مزید لکھتے ہیں کہ عرانی نے مکان کی تین قسمیں بیان کی ہیں

۱۔ مادی اجسام کا مکان

۲۔ غیر مادی اشیاء کا مکان

۳۔ خدا کا مکان

اُس کے لئے مادی اجسام کے مکان کو بھی تین حصوں میں تقسیم کیا ہے

الف۔ کثیف اجسام کا مکان:

اس قسم کے مکان میں حرکت شامل ہوتی ہے کیونکہ اس میں اجسام اپنی اپنی جگہ گھومتے اور نقل مکان میں مزاحم ہوتے ہیں۔

ب۔ لطیف اجسام کا مکان:

اس مکان میں لطیف اجسام جیسے ہوا اور آواز وغیرہ ایک دوسرے کے راستے میں مزاحمت پیدا کرتے ہیں۔ اگرچہ ان لطیف اجسام کی حرکت کو وقت کے پیمانوں سے ناپا جا سکتا ہے مگر ان کا وقت کثیف اجسام کے وقت سے مختلف ہوتا ہے۔ ثوب میں ہوا داخل کرنے کے لیے ثوب کی پکی ہوا کو خارج کرنا ضروری ہوتا ہے۔ کثیف اجسام کے مقابلے میں آواز کی لہروں کا وقت عملی طور پر کچھ بھی نہیں۔

ج۔ روشنی کا مکان:

روشنی یا نور کا مکان ہوا اور آواز کے مکان سے مختلف ہوتا ہے۔ کیونکہ ہوا کے مکان سے روشنی کا مکان زیادہ لطیف

ہوتا ہے۔ جیسے کمرے میں موسم کی روشنی جو کمرے میں موجود ہو، اس کو خارج کے بغیر تمام اطراف میں پھیل جاتی ہے۔ روحانی مشاہدات یا قاعدتاً عقلی تجربے کے بغیر ہم مکان کی ان قسموں کو ایک دوسرے سے جڑ نہیں کر سکتے۔ عالم طبیعی کی اشیاء کے اساتذہ کو بیان کر چکے کے بعد عراقی غیر مادی اپنا مطلق فرشتوں، دیوہ کے مختلف گروہوں کی بڑی بڑی قسموں کو مختصر طور پر بیان کرتا ہے۔ آخر کار ہم مکان ایذا دہی تک پہنچ جاتے ہیں۔ مکان انہی عمل طور پر ابھارے آئے آزاد ہوتا ہے۔ وہاں جہت کا کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ (۱)

اقبال، عراقی کی اس سہی کے مغرب میں یہ نگاہیں مکان کے حری تصور تک پہنچنے میں کوٹناں دکھائی دیتا ہے۔
 ”نظر میں آتا ہے کہ ہم پھر اس کا زمین اس کو شکل میں تھا کہ وہ مکان کے کائناتی تصور کے رسائی حاصل کرتے۔“ (۲)
 لیکن اقبال لکھتے ہیں کہ عراقی اس تصور کے مضمرات کو پوری طرح گرفت میں لانے سے قاصر رہا کیونکہ ایک تو وہ ریاضی دان تھا اور دوسرا وہ ارسطو کے سائنس کا نکات کے نظریے کے زیر اثر تھا۔ وہ زمان کی ماہیت کے بارے میں بھی زیادہ بصیرت نہ رکھتا تھا لہذا یہ نہ جان سکا کہ مکان کے مقابلے میں زمان زیادہ اساسی حقیقت ہے۔ (۳) وہ ارسطو کے زیر اثر زمان ایذا دہی کو جرم کے تحریر و حوالہ سے عادی سمجھتا رہا اور زمانہ ایذا دہی اور زمان مسلسل کے باہمی تعلق کو نہ پا سکے کے باعث حقیقت مطلق کے مسلسل عمل تخلیق اور ارتقاء، پانچ حرکت کا نکات کے اساسی تصور تک رسائی نہ کر سکا۔
 ”اس میں کوئی شک نہیں کہ عراقی کے ذہن نے درست سمت میں سفر کیا۔ مگر اس کے ارسطوی مضامین اور تصانیف جو سیدہ کی اہلیت کے لحاظ سے اس کے ذہن کی ترقی دکھائی گئی۔ اس کا یہ تصور کہ زمان انہی حرکت سے نکسر عادی ہے اس بات کی افادہ کرتا ہے کہ وہ شعوری تجربے کے تجربے کی پوری مٹا مٹا نہیں رکھتا تھا۔ اس تصور کی بنیاد وہ زمان انہی اور زمان مسلسل میں تعلق کی نوعیت کو دریافت نہیں کر سکا تھا۔ اور نہ ہی اس حقیقت کو پاسکا تھا کہ مسلسل تخلیق اسلامی تصور کا لازمہ ہے۔ جس کا مطلب ایک ہرگز نشہ و مادیاتی ہوئی کا نکات ہے۔“ (۴)

اس طرح پھر یہی حقیقت سامنے آتی ہے کہ اقبال اپنے تصور حقیقت مطلق کے ضمن کوئی ایسا نظریہ تسلیم نہیں کرتے جو اساسی تصورات کے متافی ہو۔ لہذا وہ زمان کے ایسے نظریے کو درست نہیں مانتے جو تحریر کو غیر متعلق بنا دے۔ ان کے نزدیک زمان انہی و زمان عاقل ہے جس میں تخلیق و تحریر کا عمل مسلسل جاری ہے اور جس کی بنا پر یہ کائنات حرکت اور مسلسل ارتقاء پذیر ہے۔ یہی قرآنی اور اسلامی تصور ہے اور اقبال اسی کے تابع ہیں۔



باب پنجم

اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق

اور

عصرِ حاضر

اقبال کا تصور حقیقت مطلق اور عصر حاضر

عصر حاضر سائنس کی ترقی اور عروج کا زمانہ ہے اور رابطہ خدائی کے فرمان کے صدق سائنس اپنے ارتقاء کے ساتھ بڑی سرعت سے ترقی ہو رہی ہے۔ موجودہ دور میں بہت سوں کے لیے خدا ایک "نکتہ حائل" "آفاقی حسیں" اور ایک "ابہدی امکانی" کا نام ہے۔ اسے کائنات کی روح کی حیثیت دی جاتی ہے نیز اسے ایک روحانی موجود، خالق، قوت، عالم اور قوت کاملہ کی حیثیت بھی دی جاتی ہے کہ جو اہل سائنس اور اخلاقی، مذہبی اور جمالیاتی تصورات کے تعلق کا سبب بنتی ہے۔ آج سائنس حقائق خدا کے وجود کی تصدیق کرتے ہوئے، خدا کے عقیدہ کے لیے خاص عقل بنیاد پر اہم کر رہے ہیں۔ مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جدید سائنس نے اپنے ارتقاء کے سفر میں انسان کے لیے بے شمار مادی مسائل پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ نہایت عمیق قسم کے ذہنی اور روحانی مسائل بھی پیدا کیے ہیں۔ سائنس کی مادیت (Materialism) نے کئی لوگوں کو مابعد الطبیعیات اور روح پروری خدائی کے حوالے سے تکلیف میں مبتلا کر کے الجھا دیا اور لا ادریت کے دائرے میں گھولے ہیں۔ جدید سائنس کے تصور کے بعد اکثر اہل علم کے درمیان پیداوار سائنس کیا کہ کائنات کی تعمیر خدا کے لہجہ کی جانتی ہے۔ چنانچہ فلسفہ سائنس اور نفسیات کے میدانوں میں ہر معاملے کی ایسی توضیح پیش کرنے کی کوشش کی گئی کہ جس سے یہ ثابت ہو کہ اس کائنات کے پیچھے کوئی ذہن یا شعور کا اثر نہیں۔

سائنس اور مذہب کا رواجی گروا خاص طور پر اٹھارہویں اور انیسویں صدی کی پیداوار ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جبکہ جدید سائنس کا ظہور ہوا۔ سائنس اور یاتوں کے سامنے آنے کے بعد بہت سے لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اب خدا کو ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ خدا کو ماننے کی ایک بہت بڑی جہد دوسری دھجوں کے ساتھ، یہ چھی کاس کو مانے پھر کائنات کی توجہ نہیں بنتی۔ خالص مذہب نے کہا کہ اب اس مقصد کے لیے ہم کو خدائی مفروضے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ جدید سائنسی حقیقتات کی روشنی میں ہم آسانی کے ساتھ چہرے کائنات کی اس طرح تشریح کر سکتے ہیں کہ کسی بھی مرحلے میں خدا کو ماننے کی کوئی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ اس طرح خدا کا خیال ان کی نظر میں ایک بے ضرورت چیز بن گیا اور جو خیال بے ضرورت ہو جائے اس کا بے بنیاد ہونا لازمی ہے۔

سائنس کی وہ کیا دریافت تھی جس میں لوگوں کو کفر آ یا کہ اب خدا کی ضرورت قطع ہو گئی ہے۔ وہ خاص طور پر یہ تھا کہ سائنس نے معلوم کیا کہ کائنات کچھ خاص قوانین فطرت کے تابع ہے۔

قدیم زمانے کا انسان سادہ طور پر یہ سمجھتا تھا کہ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے اس کا کرنے والا خدا ہے۔ مگر جدید ارتقاء اور جدید فطرت کی روشنی میں دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ ہر واقعہ کے پیچھے ایک ایسا سبب موجود ہے جس کو تجربہ کر کے معلوم کیا

جاسکتا ہے۔ مثلاً نئون کے مشاہدے میں نظر آیا کہ آسمان کے تمام ستارے اور سیارے کچھ ناقابلِ تغیر قوانین میں بندھے ہوئے ہیں اور انھیں کے تحت حرکت کرتے ہیں۔ (۱)

نئون کی یہ کینٹھائے کا ایک مسئلہ یہ تھا کہ اگر کسی شے کی موجودہ حالت معلوم ہو تو اس کی سابقہ یا آئندہ حالت قطعی طور پر متعین ہو جائے گی اور محض قوانین حرکت کی بنا پر طبعی بات کی مدد سے ازل سے ایک اس کی تمام حالتوں کی پیش بندی کی جاسکے گی۔ میکسکس کا یہی مسئلہ تھا جو ہلاک پرستوں کے لیے حکم فیصل کا کام رہا تھا اور جس کی بنا پر وہ کسی خالق کے تصور کو غیر ضروری قرار دیتے تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک کائنات کی ہر حالت، ہر لحظہ متعین ہے اور وہ اس کے مطابق خود بخود تشکیل پاتی چلی جا رہی ہے۔

فطرت کے باقاعدہ قانون کی حیثیت سے یہ اصولی قبطی (Law of causation) مسئلہ طور پر سترہویں صدی میں مان لیا گیا، وہ عظیم صدی جو گلیلیا (۱۶۴۲-۱۶۴۲) اور نئون (۱۷۲۷-۱۷۲۷) کی صدی بھی جاتی ہے اس سے پہلے دوا ستارے (comets) کے تصور کو بادشاہت کا خلاف یا کسی بڑے آدمی کی موت کی علامت سمجھا جاتا تھا مگر اس صدی میں تہذیب کے آفاقی قانون کے تحت اس کی توجیہ معلوم کر لی گئی۔ اور نئون نے لکھا: ”اسی طرح قدرت کے دوسرے واقعات بھی یہی انکی اصولوں (mechanical principles) کے تحت معلوم کر لیے جائیں گے۔“

اس طرح ایک درجہ درست توجیہ کاغذ کھڑی ہوئی جس کا مقصد عالم مادی کو ایک مشین ثابت کرنا تھا یہ توجیہ انیسویں صدی کے نصف آخر میں اپنی انتہا کو پہنچی گئی۔ (۲) اور انکار خدا، پہنچ ہوئی۔ اس طرز فکر کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ڈاکٹر رضی اللہ عنہ صریحاً لکھتے ہیں:

”جب نئون نے سترہویں صدی کے اوائل میں قانونِ تہذیب کا انکشاف کیا اور حکمِ حرکت کی تدوین کی تو انہیں کا اطلاق نہ صرف روئے زمین پر پیش آنے والے واقعات پر کیا گیا بلکہ کلامِ شمس کے ستاروں اور دوسرے مظاہر پر بھی اس کو دعوت دی گئی۔ اور مشہور دانشور انھیں راہِ حق دان لگا جس نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اس کائنات کی میکسکس ایک ہی ہو سکتی ہے اور اس میکسکس کو نئون نے دریافت کر لیا ہے۔ اس کا مطلب یہ لایا گیا کہ اب اس سے آگے کسی اور کے لیے کچھ کرنا باقی نہیں ہے۔ انیسویں صدی میں اس میکسکس کی جڑیں اس قدر مضبوط اور وسیع ہو گئیں کہ نہ صرف طبعی ظہم میں بلکہ حیاتی ظہم میں بھی اس کا مذاق کرنے کی کوشش کی جانے لگی۔ طرح کلیات، طبیعیات، کیمیا، دینیات میں اس غیر معمولی فزکی کی وجہ سے اہلِ اہل اور ہریت کو نہ درست فہمیت پہنچی اور دیکھا بریں لوگوں نے کہ خدا دراصل کیا کہ سائنس نے خدا کی حیثیت پر کھمبہ کھڑی کر دی ہیں۔ اظہارِ ایمان معلوم ہوتا ہے کہ کائنات میں خدا سے آفرین خلقت و معلول کا ایک سلسلہ کار ہوا ہے جس کی بنا پر اس کی تخلیق بھی ہوئی اور تشکیل بھی ہو رہی ہے۔ نہ کہ کسی خالق کی ضرورت ہے نہ لوم کی۔“ (۳)

۱۔ دینا اللہ عنہ، حاشیہ، ص ۱۱۱، ص ۱۱۲، ص ۱۱۳، ص ۱۱۴، ص ۱۱۵، ص ۱۱۶، ص ۱۱۷، ص ۱۱۸، ص ۱۱۹، ص ۱۲۰، ص ۱۲۱، ص ۱۲۲، ص ۱۲۳، ص ۱۲۴، ص ۱۲۵، ص ۱۲۶، ص ۱۲۷، ص ۱۲۸، ص ۱۲۹، ص ۱۳۰، ص ۱۳۱، ص ۱۳۲، ص ۱۳۳، ص ۱۳۴، ص ۱۳۵، ص ۱۳۶، ص ۱۳۷، ص ۱۳۸، ص ۱۳۹، ص ۱۴۰، ص ۱۴۱، ص ۱۴۲، ص ۱۴۳، ص ۱۴۴، ص ۱۴۵، ص ۱۴۶، ص ۱۴۷، ص ۱۴۸، ص ۱۴۹، ص ۱۵۰، ص ۱۵۱، ص ۱۵۲، ص ۱۵۳، ص ۱۵۴، ص ۱۵۵، ص ۱۵۶، ص ۱۵۷، ص ۱۵۸، ص ۱۵۹، ص ۱۶۰، ص ۱۶۱، ص ۱۶۲، ص ۱۶۳، ص ۱۶۴، ص ۱۶۵، ص ۱۶۶، ص ۱۶۷، ص ۱۶۸، ص ۱۶۹، ص ۱۷۰، ص ۱۷۱، ص ۱۷۲، ص ۱۷۳، ص ۱۷۴، ص ۱۷۵، ص ۱۷۶، ص ۱۷۷، ص ۱۷۸، ص ۱۷۹، ص ۱۸۰، ص ۱۸۱، ص ۱۸۲، ص ۱۸۳، ص ۱۸۴، ص ۱۸۵، ص ۱۸۶، ص ۱۸۷، ص ۱۸۸، ص ۱۸۹، ص ۱۹۰، ص ۱۹۱، ص ۱۹۲، ص ۱۹۳، ص ۱۹۴، ص ۱۹۵، ص ۱۹۶، ص ۱۹۷، ص ۱۹۸، ص ۱۹۹، ص ۲۰۰، ص ۲۰۱، ص ۲۰۲، ص ۲۰۳، ص ۲۰۴، ص ۲۰۵، ص ۲۰۶، ص ۲۰۷، ص ۲۰۸، ص ۲۰۹، ص ۲۱۰، ص ۲۱۱، ص ۲۱۲، ص ۲۱۳، ص ۲۱۴، ص ۲۱۵، ص ۲۱۶، ص ۲۱۷، ص ۲۱۸، ص ۲۱۹، ص ۲۲۰، ص ۲۲۱، ص ۲۲۲، ص ۲۲۳، ص ۲۲۴، ص ۲۲۵، ص ۲۲۶، ص ۲۲۷، ص ۲۲۸، ص ۲۲۹، ص ۲۳۰، ص ۲۳۱، ص ۲۳۲، ص ۲۳۳، ص ۲۳۴، ص ۲۳۵، ص ۲۳۶، ص ۲۳۷، ص ۲۳۸، ص ۲۳۹، ص ۲۴۰، ص ۲۴۱، ص ۲۴۲، ص ۲۴۳، ص ۲۴۴، ص ۲۴۵، ص ۲۴۶، ص ۲۴۷، ص ۲۴۸، ص ۲۴۹، ص ۲۵۰، ص ۲۵۱، ص ۲۵۲، ص ۲۵۳، ص ۲۵۴، ص ۲۵۵، ص ۲۵۶، ص ۲۵۷، ص ۲۵۸، ص ۲۵۹، ص ۲۶۰، ص ۲۶۱، ص ۲۶۲، ص ۲۶۳، ص ۲۶۴، ص ۲۶۵، ص ۲۶۶، ص ۲۶۷، ص ۲۶۸، ص ۲۶۹، ص ۲۷۰، ص ۲۷۱، ص ۲۷۲، ص ۲۷۳، ص ۲۷۴، ص ۲۷۵، ص ۲۷۶، ص ۲۷۷، ص ۲۷۸، ص ۲۷۹، ص ۲۸۰، ص ۲۸۱، ص ۲۸۲، ص ۲۸۳، ص ۲۸۴، ص ۲۸۵، ص ۲۸۶، ص ۲۸۷، ص ۲۸۸، ص ۲۸۹، ص ۲۹۰، ص ۲۹۱، ص ۲۹۲، ص ۲۹۳، ص ۲۹۴، ص ۲۹۵، ص ۲۹۶، ص ۲۹۷، ص ۲۹۸، ص ۲۹۹، ص ۳۰۰، ص ۳۰۱، ص ۳۰۲، ص ۳۰۳، ص ۳۰۴، ص ۳۰۵، ص ۳۰۶، ص ۳۰۷، ص ۳۰۸، ص ۳۰۹، ص ۳۱۰، ص ۳۱۱، ص ۳۱۲، ص ۳۱۳، ص ۳۱۴، ص ۳۱۵، ص ۳۱۶، ص ۳۱۷، ص ۳۱۸، ص ۳۱۹، ص ۳۲۰، ص ۳۲۱، ص ۳۲۲، ص ۳۲۳، ص ۳۲۴، ص ۳۲۵، ص ۳۲۶، ص ۳۲۷، ص ۳۲۸، ص ۳۲۹، ص ۳۳۰، ص ۳۳۱، ص ۳۳۲، ص ۳۳۳، ص ۳۳۴، ص ۳۳۵، ص ۳۳۶، ص ۳۳۷، ص ۳۳۸، ص ۳۳۹، ص ۳۴۰، ص ۳۴۱، ص ۳۴۲، ص ۳۴۳، ص ۳۴۴، ص ۳۴۵، ص ۳۴۶، ص ۳۴۷، ص ۳۴۸، ص ۳۴۹، ص ۳۵۰، ص ۳۵۱، ص ۳۵۲، ص ۳۵۳، ص ۳۵۴، ص ۳۵۵، ص ۳۵۶، ص ۳۵۷، ص ۳۵۸، ص ۳۵۹، ص ۳۶۰، ص ۳۶۱، ص ۳۶۲، ص ۳۶۳، ص ۳۶۴، ص ۳۶۵، ص ۳۶۶، ص ۳۶۷، ص ۳۶۸، ص ۳۶۹، ص ۳۷۰، ص ۳۷۱، ص ۳۷۲، ص ۳۷۳، ص ۳۷۴، ص ۳۷۵، ص ۳۷۶، ص ۳۷۷، ص ۳۷۸، ص ۳۷۹، ص ۳۸۰، ص ۳۸۱، ص ۳۸۲، ص ۳۸۳، ص ۳۸۴، ص ۳۸۵، ص ۳۸۶، ص ۳۸۷، ص ۳۸۸، ص ۳۸۹، ص ۳۹۰، ص ۳۹۱، ص ۳۹۲، ص ۳۹۳، ص ۳۹۴، ص ۳۹۵، ص ۳۹۶، ص ۳۹۷، ص ۳۹۸، ص ۳۹۹، ص ۴۰۰، ص ۴۰۱، ص ۴۰۲، ص ۴۰۳، ص ۴۰۴، ص ۴۰۵، ص ۴۰۶، ص ۴۰۷، ص ۴۰۸، ص ۴۰۹، ص ۴۱۰، ص ۴۱۱، ص ۴۱۲، ص ۴۱۳، ص ۴۱۴، ص ۴۱۵، ص ۴۱۶، ص ۴۱۷، ص ۴۱۸، ص ۴۱۹، ص ۴۲۰، ص ۴۲۱، ص ۴۲۲، ص ۴۲۳، ص ۴۲۴، ص ۴۲۵، ص ۴۲۶، ص ۴۲۷، ص ۴۲۸، ص ۴۲۹، ص ۴۳۰، ص ۴۳۱، ص ۴۳۲، ص ۴۳۳، ص ۴۳۴، ص ۴۳۵، ص ۴۳۶، ص ۴۳۷، ص ۴۳۸، ص ۴۳۹، ص ۴۴۰، ص ۴۴۱، ص ۴۴۲، ص ۴۴۳، ص ۴۴۴، ص ۴۴۵، ص ۴۴۶، ص ۴۴۷، ص ۴۴۸، ص ۴۴۹، ص ۴۵۰، ص ۴۵۱، ص ۴۵۲، ص ۴۵۳، ص ۴۵۴، ص ۴۵۵، ص ۴۵۶، ص ۴۵۷، ص ۴۵۸، ص ۴۵۹، ص ۴۶۰، ص ۴۶۱، ص ۴۶۲، ص ۴۶۳، ص ۴۶۴، ص ۴۶۵، ص ۴۶۶، ص ۴۶۷، ص ۴۶۸، ص ۴۶۹، ص ۴۷۰، ص ۴۷۱، ص ۴۷۲، ص ۴۷۳، ص ۴۷۴، ص ۴۷۵، ص ۴۷۶، ص ۴۷۷، ص ۴۷۸، ص ۴۷۹، ص ۴۸۰، ص ۴۸۱، ص ۴۸۲، ص ۴۸۳، ص ۴۸۴، ص ۴۸۵، ص ۴۸۶، ص ۴۸۷، ص ۴۸۸، ص ۴۸۹، ص ۴۹۰، ص ۴۹۱، ص ۴۹۲، ص ۴۹۳، ص ۴۹۴، ص ۴۹۵، ص ۴۹۶، ص ۴۹۷، ص ۴۹۸، ص ۴۹۹، ص ۵۰۰، ص ۵۰۱، ص ۵۰۲، ص ۵۰۳، ص ۵۰۴، ص ۵۰۵، ص ۵۰۶، ص ۵۰۷، ص ۵۰۸، ص ۵۰۹، ص ۵۱۰، ص ۵۱۱، ص ۵۱۲، ص ۵۱۳، ص ۵۱۴، ص ۵۱۵، ص ۵۱۶، ص ۵۱۷، ص ۵۱۸، ص ۵۱۹، ص ۵۲۰، ص ۵۲۱، ص ۵۲۲، ص ۵۲۳، ص ۵۲۴، ص ۵۲۵، ص ۵۲۶، ص ۵۲۷، ص ۵۲۸، ص ۵۲۹، ص ۵۳۰، ص ۵۳۱، ص ۵۳۲، ص ۵۳۳، ص ۵۳۴، ص ۵۳۵، ص ۵۳۶، ص ۵۳۷، ص ۵۳۸، ص ۵۳۹، ص ۵۴۰، ص ۵۴۱، ص ۵۴۲، ص ۵۴۳، ص ۵۴۴، ص ۵۴۵، ص ۵۴۶، ص ۵۴۷، ص ۵۴۸، ص ۵۴۹، ص ۵۵۰، ص ۵۵۱، ص ۵۵۲، ص ۵۵۳، ص ۵۵۴، ص ۵۵۵، ص ۵۵۶، ص ۵۵۷، ص ۵۵۸، ص ۵۵۹، ص ۵۶۰، ص ۵۶۱، ص ۵۶۲، ص ۵۶۳، ص ۵۶۴، ص ۵۶۵، ص ۵۶۶، ص ۵۶۷، ص ۵۶۸، ص ۵۶۹، ص ۵۷۰، ص ۵۷۱، ص ۵۷۲، ص ۵۷۳، ص ۵۷۴، ص ۵۷۵، ص ۵۷۶، ص ۵۷۷، ص ۵۷۸، ص ۵۷۹، ص ۵۸۰، ص ۵۸۱، ص ۵۸۲، ص ۵۸۳، ص ۵۸۴، ص ۵۸۵، ص ۵۸۶، ص ۵۸۷، ص ۵۸۸، ص ۵۸۹، ص ۵۹۰، ص ۵۹۱، ص ۵۹۲، ص ۵۹۳، ص ۵۹۴، ص ۵۹۵، ص ۵۹۶، ص ۵۹۷، ص ۵۹۸، ص ۵۹۹، ص ۶۰۰، ص ۶۰۱، ص ۶۰۲، ص ۶۰۳، ص ۶۰۴، ص ۶۰۵، ص ۶۰۶، ص ۶۰۷، ص ۶۰۸، ص ۶۰۹، ص ۶۱۰، ص ۶۱۱، ص ۶۱۲، ص ۶۱۳، ص ۶۱۴، ص ۶۱۵، ص ۶۱۶، ص ۶۱۷، ص ۶۱۸، ص ۶۱۹، ص ۶۲۰، ص ۶۲۱، ص ۶۲۲، ص ۶۲۳، ص ۶۲۴، ص ۶۲۵، ص ۶۲۶، ص ۶۲۷، ص ۶۲۸، ص ۶۲۹، ص ۶۳۰، ص ۶۳۱، ص ۶۳۲، ص ۶۳۳، ص ۶۳۴، ص ۶۳۵، ص ۶۳۶، ص ۶۳۷، ص ۶۳۸، ص ۶۳۹، ص ۶۴۰، ص ۶۴۱، ص ۶۴۲، ص ۶۴۳، ص ۶۴۴، ص ۶۴۵، ص ۶۴۶، ص ۶۴۷، ص ۶۴۸، ص ۶۴۹، ص ۶۵۰، ص ۶۵۱، ص ۶۵۲، ص ۶۵۳، ص ۶۵۴، ص ۶۵۵، ص ۶۵۶، ص ۶۵۷، ص ۶۵۸، ص ۶۵۹، ص ۶۶۰، ص ۶۶۱، ص ۶۶۲، ص ۶۶۳، ص ۶۶۴، ص ۶۶۵، ص ۶۶۶، ص ۶۶۷، ص ۶۶۸، ص ۶۶۹، ص ۶۷۰، ص ۶۷۱، ص ۶۷۲، ص ۶۷۳، ص ۶۷۴، ص ۶۷۵، ص ۶۷۶، ص ۶۷۷، ص ۶۷۸، ص ۶۷۹، ص ۶۸۰، ص ۶۸۱، ص ۶۸۲، ص ۶۸۳، ص ۶۸۴، ص ۶۸۵، ص ۶۸۶، ص ۶۸۷، ص ۶۸۸، ص ۶۸۹، ص ۶۹۰، ص ۶۹۱، ص ۶۹۲، ص ۶۹۳، ص ۶۹۴، ص ۶۹۵، ص ۶۹۶، ص ۶۹۷، ص ۶۹۸، ص ۶۹۹، ص ۷۰۰، ص ۷۰۱، ص ۷۰۲، ص ۷۰۳، ص ۷۰۴، ص ۷۰۵، ص ۷۰۶، ص ۷۰۷، ص ۷۰۸، ص ۷۰۹، ص ۷۱۰، ص ۷۱۱، ص ۷۱۲، ص ۷۱۳، ص ۷۱۴، ص ۷۱۵، ص ۷۱۶، ص ۷۱۷، ص ۷۱۸، ص ۷۱۹، ص ۷۲۰، ص ۷۲۱، ص ۷۲۲، ص ۷۲۳، ص ۷۲۴، ص ۷۲۵، ص ۷۲۶، ص ۷۲۷، ص ۷۲۸، ص ۷۲۹، ص ۷۳۰، ص ۷۳۱، ص ۷۳۲، ص ۷۳۳، ص ۷۳۴، ص ۷۳۵، ص ۷۳۶، ص ۷۳۷، ص ۷۳۸، ص ۷۳۹، ص ۷۴۰، ص ۷۴۱، ص ۷۴۲، ص ۷۴۳، ص ۷۴۴، ص ۷۴۵، ص ۷۴۶، ص ۷۴۷، ص ۷۴۸، ص ۷۴۹، ص ۷۵۰، ص ۷۵۱، ص ۷۵۲، ص ۷۵۳، ص ۷۵۴، ص ۷۵۵، ص ۷۵۶، ص ۷۵۷، ص ۷۵۸، ص ۷۵۹، ص ۷۶۰، ص ۷۶۱، ص ۷۶۲، ص ۷۶۳، ص ۷۶۴، ص ۷۶۵، ص ۷۶۶، ص ۷۶۷، ص ۷۶۸، ص ۷۶۹، ص ۷۷۰، ص ۷۷۱، ص ۷۷۲، ص ۷۷۳، ص ۷۷۴، ص ۷۷۵، ص ۷۷۶، ص ۷۷۷، ص ۷۷۸، ص ۷۷۹، ص ۷۸۰، ص ۷۸۱، ص ۷۸۲، ص ۷۸۳، ص ۷۸۴، ص ۷۸۵، ص ۷۸۶، ص ۷۸۷، ص ۷۸۸، ص ۷۸۹، ص ۷۹۰، ص ۷۹۱، ص ۷۹۲، ص ۷۹۳، ص ۷۹۴، ص ۷۹۵، ص ۷۹۶، ص ۷۹۷، ص ۷۹۸، ص ۷۹۹، ص ۸۰۰، ص ۸۰۱، ص ۸۰۲، ص ۸۰۳، ص ۸۰۴، ص ۸۰۵، ص ۸۰۶، ص ۸۰۷، ص ۸۰۸، ص ۸۰۹، ص ۸۱۰، ص ۸۱۱، ص ۸۱۲، ص ۸۱۳، ص ۸۱۴، ص ۸۱۵، ص ۸۱۶، ص ۸۱۷، ص ۸۱۸، ص ۸۱۹، ص ۸۲۰، ص ۸۲۱، ص ۸۲۲، ص ۸۲۳، ص ۸۲۴، ص ۸۲۵، ص ۸۲۶، ص ۸۲۷، ص ۸۲۸، ص ۸۲۹، ص ۸۳۰، ص ۸۳۱، ص ۸۳۲، ص ۸۳۳، ص ۸۳۴، ص ۸۳۵، ص ۸۳۶، ص ۸۳۷، ص ۸۳۸، ص ۸۳۹، ص ۸۴۰، ص ۸۴۱، ص ۸۴۲، ص ۸۴۳، ص ۸۴۴، ص ۸۴۵، ص ۸۴۶، ص ۸۴۷، ص ۸۴۸، ص ۸۴۹، ص ۸۵۰، ص ۸۵۱، ص ۸۵۲، ص ۸۵۳، ص ۸۵۴، ص ۸۵۵، ص ۸۵۶، ص ۸۵۷، ص ۸۵۸، ص ۸۵۹، ص ۸۶۰، ص ۸۶۱، ص ۸۶۲، ص ۸۶۳، ص ۸۶۴، ص ۸۶۵، ص ۸۶۶، ص ۸۶۷، ص ۸۶۸، ص ۸۶۹، ص ۸۷۰، ص ۸۷۱، ص ۸۷۲، ص ۸۷۳، ص ۸۷۴، ص ۸۷۵، ص ۸۷۶، ص ۸۷۷، ص ۸۷۸، ص ۸۷۹، ص ۸۸۰، ص ۸۸۱، ص ۸۸۲، ص ۸۸۳، ص ۸۸۴، ص ۸۸۵، ص ۸۸۶، ص ۸۸۷، ص ۸۸۸، ص ۸۸۹، ص ۸۹۰، ص ۸۹۱، ص ۸۹۲، ص ۸۹۳، ص ۸۹۴، ص ۸۹۵، ص ۸۹۶، ص ۸۹۷، ص ۸۹۸، ص ۸۹۹، ص ۹۰۰، ص ۹۰۱، ص ۹۰۲، ص ۹۰۳، ص ۹۰۴، ص ۹۰۵، ص ۹۰۶، ص ۹۰۷، ص ۹۰۸، ص ۹۰۹، ص ۹۱۰، ص ۹۱۱، ص ۹۱۲، ص ۹۱۳، ص ۹۱۴، ص ۹۱۵، ص ۹۱۶، ص ۹۱۷، ص ۹۱۸، ص ۹۱۹، ص ۹۲۰، ص ۹۲۱، ص ۹۲۲، ص ۹۲۳، ص ۹۲۴، ص ۹۲۵، ص ۹۲۶، ص ۹۲۷، ص ۹۲۸، ص ۹۲۹، ص ۹۳۰، ص ۹۳۱، ص ۹۳۲، ص ۹۳۳، ص ۹۳۴، ص ۹۳۵، ص ۹۳۶، ص ۹۳۷، ص ۹۳۸، ص ۹۳۹، ص ۹۴۰، ص ۹۴۱، ص ۹۴۲، ص ۹۴۳، ص ۹۴۴، ص ۹۴۵، ص ۹۴۶، ص ۹۴۷، ص ۹۴۸، ص ۹۴۹، ص ۹۵۰، ص ۹۵۱، ص ۹۵۲، ص ۹۵۳، ص ۹۵۴، ص ۹۵۵، ص ۹۵۶، ص ۹۵۷، ص ۹۵۸، ص ۹۵۹، ص ۹۶۰، ص ۹۶۱، ص ۹۶۲، ص ۹۶۳، ص ۹۶۴، ص ۹۶۵، ص ۹۶۶، ص ۹۶۷، ص ۹۶۸، ص ۹۶۹، ص ۹۷۰، ص ۹۷۱، ص ۹۷۲، ص ۹۷۳، ص ۹۷۴، ص ۹۷۵، ص ۹۷۶، ص ۹۷۷، ص ۹۷۸، ص ۹۷۹، ص ۹۸۰، ص ۹۸۱، ص ۹۸۲، ص ۹۸۳، ص ۹۸۴، ص ۹۸۵، ص ۹۸۶، ص ۹۸۷، ص ۹۸۸، ص ۹۸۹، ص ۹۹۰، ص ۹۹۱، ص ۹۹۲، ص ۹۹۳، ص ۹۹۴، ص ۹۹۵، ص ۹۹۶، ص ۹۹۷، ص ۹۹۸، ص ۹۹۹، ص ۱۰۰۰، ص ۱۰۰۱، ص ۱۰۰۲، ص ۱۰۰۳، ص ۱۰۰۴، ص ۱۰۰۵، ص ۱۰۰۶، ص ۱۰۰۷، ص ۱۰۰۸، ص ۱۰۰۹، ص ۱۰۱۰، ص ۱۰۱۱، ص ۱۰۱۲، ص ۱۰۱۳، ص ۱۰۱۴، ص ۱۰۱۵، ص ۱۰۱۶، ص ۱۰۱۷، ص ۱۰۱۸، ص ۱۰۱۹، ص ۱۰۲۰، ص ۱۰۲۱، ص ۱۰۲۲، ص ۱۰۲۳، ص ۱۰۲۴، ص ۱۰۲۵، ص ۱۰۲۶، ص ۱۰۲۷، ص ۱۰۲۸، ص ۱۰۲۹، ص ۱۰۳۰، ص ۱۰۳۱، ص ۱۰۳۲، ص ۱۰۳۳، ص ۱۰۳۴، ص ۱۰۳۵، ص ۱۰۳۶، ص ۱۰۳۷، ص ۱۰۳۸، ص ۱۰۳۹، ص ۱۰۴۰، ص ۱۰۴۱، ص ۱۰۴۲، ص ۱۰۴۳، ص ۱۰۴۴، ص ۱۰۴۵، ص ۱۰۴۶، ص ۱۰۴۷، ص ۱۰۴۸، ص ۱۰۴۹، ص ۱۰۵۰، ص ۱۰۵۱، ص ۱۰۵۲، ص ۱۰۵۳، ص ۱۰۵۴، ص ۱۰۵۵، ص ۱۰۵۶، ص ۱۰۵۷، ص ۱۰۵۸، ص ۱۰۵۹، ص ۱۰۶۰، ص ۱۰۶۱، ص ۱۰۶۲، ص ۱۰۶۳، ص ۱۰۶۴، ص ۱۰۶۵، ص ۱۰۶۶، ص ۱۰۶۷، ص ۱۰۶۸، ص ۱۰۶۹، ص ۱۰۷۰، ص ۱۰۷۱، ص ۱۰۷۲، ص ۱۰۷۳، ص ۱۰۷۴، ص ۱۰۷۵، ص ۱۰۷۶، ص ۱۰۷۷، ص ۱۰۷۸، ص ۱۰۷۹، ص ۱۰۸۰، ص ۱۰۸۱، ص ۱۰۸۲، ص ۱۰۸۳، ص ۱۰۸۴، ص ۱۰۸۵، ص ۱۰۸۶، ص ۱۰۸۷، ص ۱۰۸۸، ص ۱۰۸۹، ص ۱۰۹۰، ص ۱۰۹۱، ص ۱۰۹۲، ص ۱۰۹۳، ص ۱۰۹۴، ص ۱۰۹۵، ص ۱۰۹۶، ص ۱۰۹۷، ص ۱۰۹۸، ص ۱۰۹۹، ص ۱۱۰۰، ص ۱۱۰۱، ص ۱۱۰۲، ص ۱۱۰۳، ص ۱۱۰۴، ص ۱۱۰۵، ص ۱۱۰۶، ص ۱۱۰۷، ص ۱۱۰۸، ص ۱۱۰۹، ص ۱۱۱۰، ص ۱۱۱۱، ص ۱۱۱۲، ص ۱۱۱۳، ص ۱۱۱۴، ص ۱۱۱۵، ص ۱۱۱۶، ص ۱۱۱۷، ص ۱۱۱۸، ص ۱۱۱۹، ص ۱۱۲۰، ص ۱۱۲۱، ص ۱۱۲۲، ص ۱۱۲۳، ص ۱۱۲۴، ص ۱۱۲۵، ص ۱۱۲۶، ص ۱۱۲۷، ص ۱۱۲۸، ص ۱۱۲۹، ص ۱۱۳۰، ص ۱۱۳۱، ص ۱۱۳۲، ص ۱۱۳۳، ص ۱۱۳۴، ص ۱۱۳۵، ص ۱۱۳۶، ص ۱۱۳۷، ص ۱۱۳۸، ص ۱۱۳۹، ص ۱۱۴۰، ص ۱۱۴۱، ص ۱۱۴۲، ص ۱۱۴۳، ص ۱۱۴۴، ص ۱۱۴۵، ص ۱۱۴۶، ص ۱۱۴۷، ص ۱۱۴۸، ص ۱۱۴۹، ص ۱۱۵۰، ص ۱۱۵۱، ص ۱۱۵۲، ص ۱۱۵۳، ص ۱۱۵۴، ص ۱۱۵۵، ص ۱۱۵۶، ص ۱۱۵۷، ص ۱۱۵۸، ص ۱۱۵۹، ص ۱۱۶۰، ص ۱۱۶۱، ص ۱۱۶۲، ص ۱۱۶۳، ص ۱۱۶۴، ص ۱۱۶۵، ص ۱۱۶۶، ص ۱۱۶۷، ص ۱۱۶۸، ص ۱۱۶۹، ص ۱۱۷۰، ص ۱۱۷۱، ص ۱۱۷۲، ص ۱۱۷۳، ص ۱۱۷۴، ص ۱۱۷۵، ص ۱۱۷۶، ص ۱۱۷۷، ص ۱۱۷۸، ص ۱۱۷۹، ص ۱۱۸۰، ص ۱۱۸۱، ص ۱۱۸۲، ص ۱۱۸۳، ص ۱۱۸۴، ص ۱۱۸۵، ص ۱۱۸۶، ص ۱۱۸۷، ص ۱۱۸۸، ص ۱۱۸۹، ص ۱۱۹۰، ص ۱۱۹۱، ص ۱۱۹۲، ص ۱۱۹۳، ص ۱۱۹۴، ص ۱۱۹۵، ص ۱۱۹۶، ص ۱۱۹۷، ص ۱۱۹۸، ص ۱۱۹۹، ص ۱۲۰۰، ص ۱۲۰۱، ص ۱۲۰۲، ص ۱۲۰۳، ص ۱۲۰۴، ص ۱۲۰۵، ص ۱۲۰۶، ص ۱۲۰۷، ص ۱۲۰۸، ص ۱۲۰۹، ص ۱۲۱۰، ص ۱۲۱۱، ص ۱۲۱۲، ص ۱۲۱۳، ص ۱۲۱۴، ص ۱۲۱۵، ص ۱۲۱۶، ص ۱۲۱۷، ص ۱۲۱۸، ص ۱۲۱۹، ص ۱۲۲۰، ص ۱۲۲۱، ص ۱۲۲۲، ص ۱۲۲۳، ص ۱۲۲۴، ص ۱۲۲۵، ص ۱۲۲۶، ص ۱۲۲۷، ص ۱۲۲۸، ص ۱۲۲۹، ص ۱۲۳۰، ص ۱۲۳۱، ص ۱۲۳۲، ص ۱۲۳۳، ص ۱۲۳۴، ص ۱۲۳۵، ص ۱۲۳۶، ص ۱۲۳۷، ص ۱۲۳۸، ص ۱۲۳۹، ص ۱۲۴۰، ص ۱۲۴۱، ص ۱۲۴۲، ص ۱۲۴۳، ص ۱۲۴۴، ص ۱۲۴۵، ص ۱۲۴۶، ص ۱۲۴۷، ص ۱۲۴۸، ص ۱۲۴۹، ص ۱۲۵۰، ص ۱۲۵۱، ص ۱۲۵۲، ص ۱۲۵۳، ص ۱۲۵۴، ص ۱۲۵۵، ص ۱۲۵۶، ص ۱۲۵۷، ص ۱۲۵۸، ص ۱۲۵۹، ص ۱۲۶۰، ص ۱۲۶۱، ص ۱۲۶۲، ص ۱۲۶۳، ص ۱۲۶۴، ص ۱۲۶۵، ص ۱۲۶۶، ص ۱۲۶۷، ص ۱۲۶۸، ص ۱۲۶۹، ص ۱۲۷۰، ص ۱۲۷۱، ص ۱۲۷۲، ص ۱۲۷۳، ص ۱۲۷۴، ص ۱۲۷۵، ص ۱۲۷۶، ص ۱۲۷۷، ص ۱۲۷۸، ص ۱۲۷۹، ص ۱۲۸۰، ص ۱۲۸۱، ص ۱۲۸۲، ص ۱۲۸۳، ص ۱۲۸۴، ص ۱۲۸۵، ص ۱۲۸۶، ص ۱

اسی طرح اُردو کی تحقیق نے بتایا کہ انسان کسی خاص خلقی حکم کے تحت وجود میں نہیں آیا بلکہ ابتدائی زمانے کے کپڑے پہننے کے عام مادی قوانین کے تحت ترقی کرتے کرتے انسان بن گئے ہیں۔ اس طرح مطالعہ اور تجربے کے بعد زمین سے لے کر آسمان تک سارے واقعات ایک معلوم نظام کے تحت ظاہر ہوتے ہوئے نظر آئے۔ جس کو قانونِ فطرت (Law of Nature) کہا دیا گیا۔ قانونِ فطرت کا یہ عمل اس وجہ سے نوثر تھا کہ اس کے بارے میں عقلی مفردی ہاسکتی تھی۔

اس دریافت کا مطلب یہ تھا کہ جس کا نکات کو ہم سمجھتے تھے کہ وہاں خدا کی کاہر مائی ہے جو کچھ مادی اور طبعی پاتی قوانین کی کارفرما نہیں اس کے تابع تھی جب ان قوانین کو استعمال کیا گیا اور اس کے کچھ نتائج بھی برآمد ہوئے تو انسان کا یقین اور زیادہ بڑھ گیا جس کی عقلی کانت نے کہا: ”مجھے بارہویا کرو میں تم کو بتا دوں گا کہ دنیا اس بارے سے کس طرح بنائی جاتی ہے“ (Haeckel) نے دعویٰ کیا کہ پانی، کھیا مادی اجزاء اور وقت نے تو وہ ایک انسان کی تخلیق کر سکتا ہے۔ شے نے اعلان کر دیا کہ ”اب خدا صریحاً ہے۔“ اس طرح یہ یقین کر لیا گیا کہ اس کا نکات کا خالق اور مالک کوئی زندہ اور صاحب ذہن و ارادہ ماسی نہیں ہے بلکہ نکات از اول تا آخر ایک مادی کا نکات ہے۔ نکات کی ساری حرکتیں اور اس کے تمام مظاہر خواہ وہ ذی روح اشیاء سے متعلق ہوں یا بے روح اشیاء کے بارے میں ہوں۔ انہی مادی فعل کے سوا اور کچھ نہیں۔ سائنس نے جس دنیا کو دریافت کیا اس میں کہیں اس خدا کی کارفرمائی نظر نہیں آتی تھی جو تمام مذاہب کی بنیاد ہے۔ پھر خدا کو مانا جائے۔ تو کس لیے مانا جائے۔

اگرچہ اس دریافت کے ابتدائی تمام پیرو خدا کو ماننے والے لوگ تھے مگر دوسرے لوگوں کے سامنے جب یہ حقیقت آئی تو انہوں نے پایا کہ اس دریافت سے سب سے خدا کے وجود کی حقیقت ثابت ہو رہی ہے۔ کیونکہ واقعات کی توجہ کے لیے جب خود مادی دنیا کے اندر اسباب و قوانین مل رہے ہوں تو پھر اس کے لیے مادی دنیا سے باہر ایک خدا کو فرض کرنے کی کیا ضرورت۔

انہوں نے کہا کہ جب تک وہ دین نہیں بنی تھی اور دنیاویات نے ترقی نہیں کی تھی اس وقت انسان نہیں جان سکتا تھا کہ سورج کیسے نکلتا ہے اور کیسے ڈرتا ہے۔ چنانچہ اپنی لاطینی کی جد سے اس نے یہ فرض کر لیا کہ کوئی خدائی طاقت ہے جو ایسا کرتی ہے۔ مگر اب فلکیات کے مطالعہ سے ثابت ہو گیا ہے کہ جذب و کشش کا ایک عالمی نظام ہے جس کے تحت سورج، چاند اور تمام ستارے اور سیارے حرکت کر رہے ہیں۔ اس لیے اب خدا کو ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی طرح وہ تمام چیزیں جن کے متعلق پہلے سمجھا جاتا تھا کہ ان کے پیچھے کوئی ان دیکھی طاقت کام کر رہی ہے، وہ سب جدید مطالعہ کے بعد ہماری جانی پہچانی لغوی طاقتوں کے عمل اور رد عمل کا نتیجہ نظر آئیں۔ گو یہ واقعہ کے فطری اسباب معلوم ہونے کے بعد وہ ضرورت آپ سے آپ ختم ہو گئی جس کے لیے پہلے لوگوں نے ایک خدایا فوقی نظری طاقت کا وجود فرض کر لیا تھا۔ اگر تو اس قریح کو ترقی

جاسکتا ہے۔ مثلاً نخل کے مثابہ سے میں نظر آ یا کہ آسمان کے تمام ستارے اور سیارے کچھ ناقابل تخریق زمین میں بندھے ہوئے ہیں اور انھیں کے تحت حرکت کرتے ہیں۔ (۱)

نخل کی یہاں بات کا ایک مسئلہ یہ تھا کہ اگر کسی شے کی موجودہ حالت معلوم ہو تو اس کی سابق یا آئندہ حالت قطعی طور پر متعین ہو جائے گی اور پھر قوانین حرکت کی بنا پر طبعاً بعض کی مدد سے لڑال سے ایک نسل کی تمام حالتوں کی پیش بندی کی جاسکے گی۔ یہاں تک کہ یہی مسئلہ قیام جہاڑہ پرستوں کے لیے حکم فیصل کا کام نہ رہا تھا اور جس کی بنا پر وہ کسی خالق کے تصور کو غیر ضروری قرار دیتے تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک کائنات کی ہر حالت، ہر لمحہ متعین ہے اور وہ اس کے مطابق خود بخود نظر و تکفیل پاتی جا رہی ہے۔

فطرت کے بقا اور قانون کی مشیت سے یہ اصولی تکفیل (Law of causation) مسئلہ طور پر سترہویں صدی میں مان لیا گیا اور عظیم صدی جو تکفیل (۱۶۴۲-۱۵۶۳) اور نخل (۱۶۷۷-۱۶۳۴) کی صدی بھی جاتی ہے اس سے پہلے دھارستارے (comets) کے تصور کو بادشاہت کا خاتمہ یا کسی بڑے آدمی کی موت کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ مگر اس صدی میں تہاذیب کے آفاقی قانون کے تحت اس کی توجہ معلوم کر لی گئی۔ اور نخل نے کھڑا "اسی طرح قدرت کے دوسرے واقعات بھی یہاں کی اصولوں (mechanical principles) کے تحت معلوم کر لیے جانا چاہیں گے۔"

اس طرح ایک زبردست تحریک اٹھ کھڑی ہوئی جس کا مقصد عالم مادی کو ایک مطلق ثابت کرنا تھا یہ تحریک اٹھارہویں صدی کے نصف آخر میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔ (۲) اور انکار خدا پر منتج ہوئی۔ اس طرز فکر کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ڈاکٹر رضی الدین محمد علی لکھتے ہیں:

"جب نخل نے سترہویں صدی کے اوائل میں قانون تہاذیب کا انکشاف کیا اور علم حرکت کی تدابیر کی قوانین کا اطلاق و صرفہ دے دینے پر قبضہ آئے والے واقعات پر کیا گیا بلکہ تمام شے کے سچوں اور دوسرے مظاہر پر بھی اس کو دعوت دی گئی۔ اور مشہور دانشور انیسویں صدی کے اوائل کا چارلس ڈیوینس نے کہا کہ اس کائنات کی یہاں تک ایک ہی ہو سکتی ہے اور اس یہاں تک کو نخلی نے دریافت کر لیا ہے۔ اس کا مطلب یہاں کیا کہ اس سے آگے کسی اور کے لیے کچھ باقی نہیں ہے۔ اٹھارہویں صدی میں اس یہاں تک کی جڑیں اس قدر مضبوط اور دھکا ہو گئیں کہ صرف طبیعی علوم میں یک دنیا جاتی علوم میں بھی اس کا اطلاق کرنے کی کوشش کی جانے لگی۔ علوم طبیعیات، طبیعیات، کیمیا اور حیاتیات میں اس غیر معمولی ترقی کی وجہ سے مادہ اور ہر جہہ کو زبردست تقویت پہنچی اور ظاہر میں لوگوں نے یہ سمجھا شروع کیا کہ سائنس نے ادب کی بنیادیں کھوکھلی کر دی ہیں۔ پھر بریہ معلوم ہوتا ہے کہ کائنات میں ضرورت سے آفرینک طبع و معلول کا ایک سلسلہ دار ہے جس کی بنا پر اس کی تکفیل بھی ہوئی اور تکفیل بھی ہو رہی ہے۔ نہ کسی خالق کی ضرورت ہے نہ قلم کی۔" (۳)

۱۔ رضی الدین محمد علی، ص ۱۰۱، اسلام آباد، مہر ماہر ماہر دارالحدیث، ۲۰۰۳ء، ص ۱۲۱۔

۲۔ رضی الدین محمد علی، ص ۱۰۱، اسلام آباد، مہر ماہر ماہر دارالحدیث، ۲۰۰۳ء، ص ۱۲۱۔

۳۔ رضی الدین محمد علی، ڈاکٹر، عالم کمال کا تصور، زبان و مکان، دوسرے طبع، ص ۱۸۱۔

اسی طرح ڈارون کی تحقیق نے بتایا کہ انسان کسی خاص تخلیقی حکم کے تحت وجود میں نہیں آیا بلکہ ابتدائی زمانے کے کبوترے کوڈے عام مادی قوانین کے تحت ترقی کرتے کرتے انسان بن گئے ہیں۔ اس طرح مطالعہ اور تجربے کے بعد میں سے لے کر آج تک سارے واقعات ایک معلوم نظام کے تحت ظاہر ہوتے ہوئے نظر آئے۔ جس کو قانونِ فطرت (Law of Nature) کا نام دیا گیا۔ قانونِ فطرت کا یہ عمل اس درجہ مؤثر تھا کہ اس کے بارے میں عقلی خبر دی جا سکتی تھی۔

اس دریافت کا مطلب یہ تھا کہ جس کا کائنات کو ہم سمجھتے تھے کہ وہاں خدا کی کار فرمائی ہے جو کچھ مادی اور طبیعیاتی قوانین کی کار فرمائیوں کے تابع تھی جب ان قوانین کو استعمال کیا گیا اور اس کے کچھ نتائج بھی برآمد ہوئے تو انسان کا یقین اور زیادہ بڑھ گیا جس عقلی کائنات نے کہا ”مجھے مادہ سمجھا کر وہیں تم کو بتا دوں گا کہ دنیا اس مادے سے کس طرح بنائی جاتی ہے“ (Hackel) نے دعویٰ کیا کہ پانی، کیمیائی اجزاء اور وقت نے خود ایک انسان کی تخلیق کر سکتا ہے۔ جس نے اعلان کر دیا کہ ”اب خدا مر چکا ہے“۔ اس طرح یہ یقین کر لیا گیا کہ اس کائنات کا خالق اور مالک کوئی ذمہ دار صاحبِ دین و دھرم ہستی نہیں ہے بلکہ کائنات از اول تا آخر ایک مادی کائنات ہے۔ کائنات کی ساری حرکتیں اور اس کے تمام مظاہر خواہ وہ مادی روحِ اشیاء سے متعلق ہوں یا بے روح اشیاء کے بارے میں ہوں۔ انہی مادی عمل کے سوا اور کچھ نہیں۔ سائنس نے جس دنیا کو دریافت کیا اس میں کہیں اس خدا کی کار فرمائی نظر نہیں آتی تھی جو تمام مذاہب کی بنیاد ہے۔ بلکہ خدا کو مانا جائے تو کس لیے مانا جائے۔

اگرچہ اس دریافت کے ابتدائی تمام پیر خدا کو ماننے والے لوگ تھے مگر دوسرے لوگوں کے سامنے جب یہ حقیقت آئی تو انہوں نے پایا کہ اس دریافت نے سرے سے خدا کے وجود ہی کو بے معنی ثابت کر دیا ہے۔ کیونکہ واقعات کی توجہ کے لیے جب خود مادی دنیا کے اندر اسباب و قوانین مل رہے ہوں تو پھر اس کے لیے مادی وجوہات سے باہر ایک خدا کو فرض کرنے کی کیا ضرورت۔

انہوں نے کہا کہ جب تک وہ یقین نہیں بنی تھی اور ریاضیات نے ترقی نہیں کی تھی اس وقت انسان نہیں جان سکتا تھا کہ سورج کیسے لٹکا ہے اور کیسے ڈھلتا ہے۔ چنانچہ اپنی لاطینی کی وجہ سے اس نے یہ فرض کر لیا کہ کوئی خدائی طاقت ہے جو ایسا کرتی ہے۔ مگر اب طبیعیات کے مطالعہ سے ثابت ہو گیا ہے کہ جذب و کشش کا ایک عالمی نظام ہے جس کے تحت سورج، چاند اور تمام ستارے اور سیارے حرکت کر رہے ہیں۔ اس لیے اب خدا کو ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی طرح وہ تمام چیزیں جن کے متعلق پہلے سمجھا جاتا تھا کہ ان کے پیچھے کوئی من و نہی طاقت کام کر رہی ہے۔ وہ سب جہ جہ مطالعہ کے بعد مادی جہانی بچائی نظری طاقتوں کے عمل اور رد عمل کا نتیجہ نظر آئیں۔ گویا واقعہ کے نظری اسباب معلوم ہونے کے بعد وہ ضرورت آپ سے آپ ختم ہو گئی جس کے لیے پہلے لوگوں نے ایک خدا یا، فوقی نظری طاقت کا وجود فرض کر لیا تھا۔ اگر تو اس قزح گرتی

ہوئی بارش پر سورج کی شعاعوں کے انکسار (Refraction) سے پیدا ہوتی ہے تو یہ کیسا ہانگل غلط ہے کہ وہ آسمان کے اوپر خدا کا نشان ہے۔ یکے اس قسم کے واقعات پیش کرتا ہوا کسی قدر یقین کے ساتھ کہتا ہے:

If events are due to natural cause, they are not

due to supernatural causes.

یعنی واقعات اگر فطری اسباب کے تحت صادر ہوتے ہیں تو وہ مافوق الفطرت اسباب کے پیدا کیے ہوئے نہیں ہو سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ جب واقعات کے پیچھے مافوق الفطری اسباب موجود ہوں تو کسی مافوق الفطرت ہستی کے وجود پر کیسے یقین کیا جاسکتا ہے۔ (۱)

لہذا سائنس کی یہ ادیت (Materialism) اپنے مختلف مدارس فکر کے ساتھ اس غلط فطری حجابی رہی ہے کہ اس عالم میں جو کچھ ہے، وہ سب کا سب مادی ہے اور مادہ کے باہر اس کا کوئی وجود نہیں۔ اس نظریہ کا دعویٰ ہے کہ یہاں صرف ایک حقیقت ہے اور وہ مادہ ہے۔ حتیٰ کہ خود انسان بھی معروف عقیدہ کے مطابق دو چیزوں۔ جسم اور روح۔ کا مجموعہ نہیں۔ بلکہ ضیائی طور پر دو صرف ایک ہی حقیقت رکھتا ہے اور وہ اس کا مادی جسم ہے۔

اس طرح میٹرلزم نے اللہ خدا کے لیے لکری زمین میا کرنے کا کام انجام دیا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک مٹی دیا ہے باہر کسی چیز کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔

پچھلی صدی میں جدید طبیعی سائنسوں کے وجود میں آنے کے بعد اس غلط نظریے مزید وسعت اختیار کی۔ اب سائنس کے ہر مکی علم کے طور پر سائنٹفک میٹرلزم پیدا ہوا۔ علم طبقات الارض اور حیاتیاتی ارتقاء کے نظریہ میں لوگوں نے اس کی زبردست تصدیق پائی۔ عام طور پر تسلیم کر لیا گیا کہ زندگی اور دماغ بے جان مادہ ہی کی ترقی یافتہ شکلیں ہیں۔ فزکالوجی کی ترقیات نے اس کو مزید مستحکم کیا۔ کیونکہ اس کے مطالعہ سے ثابت ہوا کہ ذہنی زندگی اور اس کی وسعت کا انحصار دماغ (Brain) کی جماعت پر ہے۔ اگرچہ اس کے جوئے وکیل مثلاً کارل واث (م۔ ۱۸۹۵) اور لڈوک ہنٹر (م۔ ۱۸۹۹) واضح طور پر ثابت ذکر تھے کہ دماغ کی واقعی حقیقت کیا ہے، تاہم جدید طبیعی دریافتوں کے بعد عام طور پر سمجھ لیا گیا کہ سائنس نے میٹرلزم کے حق میں اپنا فیصلہ دے دیا ہے۔ سترہویں صدی سے شروع ہو کر انیسویں صدی کے آخر تک یہ کہنا ہوتا رہا کہ میٹرلزم جدید علمی دنیا کی فاتح ہے اور ادب علمی اور عقلی طور پر مذہب کے لیے کوئی گناہگار باقی نہیں رہی۔

لکری طور پر اس میٹرلزم کے دو رخ تھے۔ ایک یہ کہ کائنات مرنا سرائیک مادی وجود ہے، اس لیے یہاں کسی غیر مادی ہستی (مثلاً خدا) کو ماننے کا کوئی سوال نہیں۔ دوسرے یہ کہ یہاں جو واقعات ہوتے ہیں، ان کے پیچھے معلوم مادی

اسباب ہیں، اس لیے کسی رب اور قہم کو ماننے کی کیا ضرورت۔ پھر ٹیڑھ کا پہلا پہلو خدا کے وجود کا انکار کر دیا ہے۔ دوسرا پہلو خدا کے وجود کو ناممکن تو نہیں جانتا، البتہ اس کے مطابق ابتدائی پیدائش کے بعد اس نظام کا ناکہ کو خدا کی کوئی ضرورت نہیں۔ واضح (۱۶۷۸-۱۶۹۳) کے الفاظ میں اگر خدا ہے تو ہماری دنیا سے اس کو وہی قہم ہے جو ایک گھڑی سے اس کے ابتدائی جانے والے کو۔ تاہم ہیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) نے اس "بے جان اور بے کار" خدا کو بھی ماننے سے انکار کر دیا۔ کیونکہ اس نے "گھڑیاں بننے ہوئے دیکھیں جسے مگر دنیا میں بنی ہوئی نہیں دیکھیں"۔ (۱) انہی خطوط پر آگے بڑھتے ہوئے کانت نے ماہرہ طبیعیات کو ناممکن قرار دیا۔ لہذا جو لیکن کہتے ہیں کہ:

"جس طرح علم کے نونے سے اور کے بارے میں انسان کے پچھلے قہم تصورات قہم ہو گئے، اس طرح کچھ صدی میں علم کی حرکتی ہوئی ہے، وہ بھی ایک قہم کا طغی (Knowledge Explosion) ہے، جس کے بعد خدا اور مذہب کے حقیقی قہم مانے کی بات بھک سے اڑ گئی ہے۔" (۲)

آگسٹ کانٹے (August Comte) جو انیسویں صدی کے نصف اول کا فرانسیسی مفکر ہے، اس کے نزدیک انسان کی فکری ارتقاء کی چار بنیادی مرحلوں میں تقسیم ہے، پہلا مرحلہ طبیعیاتی مرحلہ (Theological Stage) ہے، جبکہ واقعات عالم کی توجیہ خدائی قوتوں کے حوالے سے کی جاتی ہے، دوسرا مرحلہ ماہرہ طبیعیاتی مرحلہ (MetaPhysical Stage) ہے جس میں متحیض خدا کا نام تو ہوتا ہے لیکن رہتا، لہذا اگر واقعات کی توجیہ کے لیے خارجی عناصر کا حوالہ دیا جاتا ہے، تیسرا مرحلہ مثبتی مرحلہ (Positive Stage) ہے جبکہ واقعات کی توجیہ ایسے اسباب کے حوالے سے کی جاتی ہے جو مطلقہ اور مشاہدہ کے عام قوانین کے تحت معلوم ہوتے ہیں، لیکن اس کے کہ کسی انسانی روح، خدا یا مطلق قوتوں کا نام لیا گیا ہو اس فکر کی روح سے اس وقت ہم اس تیسرے فکری دور سے گزر رہے ہیں، اور اس فکر نے فلسفہ میں تمام اعتبار کیا ہے اور حقیقی ثبوتیت (Logical Positivism) ہے۔ حقیقی ثبوتیت یا سائنسی تجربیت (Scientific Empiricism) کا بعد تفریک کی شکل میں، انیسویں صدی کی دوسری چوتھائی میں شروع ہوئی، مگر ایک طویل فکری حیثیت سے یہ پہلے انہوں میں پیدا ہو چکی تھی، اس کی پشت پر ہیوم (Hume) اور آمل (Mill) سے لے کر رسل (Russel) تک درجوں میں متغیر طریقے کے نام ہیں، اور اب سادگی دنیا میں اپنے حقیقی اور حقیقی اوزاروں کے ساتھ وہ موجود زمانے کا اہم ترین طریق فکر بن چکا ہے۔ (۱)

ڈکسٹری آف لائسنس میں اس طریق فکر کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کی گئی ہے۔

"EVERY KNOWLEDGE THAT IS FACTUAL IS CONNECTED WITH

۱۔ دیکھ لیجن خان، مولانا، مطلقہ اسلام میں ۱۹۷۱ء

۲۔ دیکھ لیجن خان، مطلقہ اسلام میں ۱۹۷۱ء، ترجمہ "قہم اور حقیقی" اور دیکھ لیجن خان، دیکھ لیجن خان، ۱۹۷۱ء، ۱۹۷۱ء

۳۔ دیکھ لیجن خان، مولانا، مذہب اور حقیقی میں ۱۹۷۱ء

EXPERIENCES IN SUCH A WAY THAT VERIFICATION OR DIRECT OR
INDIRECT CONFIRMATION IS POSSIBLE* (۱)

یعنی ہر وہ علم جو حقیقی ہے، وہ تجربات سے اس طور پر متعلق ہوتا ہے کہ اس کی جانچ، پیمائش اور راستہ یا باطنی سطح طریقہ سے اس کی تصدیق حاصل کرنا ممکن ہو، اس طرح کائناتیں مذہب کے نزدیک صورت حال یہ بنتی ہے کہ اگر مذاہب کے عمل نے انسان کو آج جس اعلیٰ ترین مقام تک پہنچایا ہے، وہ یقیناً اپنے طریق فکر کے اعتبار سے مذہب کی ترویج ہے، کیوں کہ جدید ارتقاء یا فائدہ علم نے ہمیں بتایا ہے کہ حقیقت صرف وہی ہو سکتی ہے جو تجربہ اور مشاہدہ میں آتی ہو، جبکہ مذہب کی بنیاد حقیقت کے ایک ایسے تصور پر ہے جو سرے سے مشاہدہ سے دور تجربہ میں آئی نہیں سکتی۔ دوسرے لفظوں میں واقعات و حواشی کی اظہاری قویہ ترقی یا فائدہ رائج سے ثابت نہیں ہوتی اس لیے وہ غیر حقیقی ہے۔

اس طریق فکر کے مطابق مذہب، حقیقی واقعات کی غیر حقیقی قویہ ہے، پہلے زمانے میں انسان کا علم جو کہ بہت محدود تھا، اس لیے واقعات کی صحیح قویہ میں اسے کامیابی نہیں ہوئی اور اس نے مذہب کے نام سے گریب گریب سطروں سے قائم کر لیے مگر ارتقاء کے مانعہ کار قانون نے آدمی کو اس انداز سے سے نکال دیا ہے اور جدید سطوات کی روشنی میں یہ ممکن ہو گیا کہ بالکل صحیح حکم پر ایمان رکھنے کے بجائے خاص تجرباتی اور مشاہداتی ذرائع سے اشیاء کی حقیقت معلوم کی جائے، چنانچہ وہ تمام چیزیں جن کو پہلے مافوق الطبیعی اسباب کا نتیجہ سمجھا جاتا تھا۔ اب بالکل فری اسباب کے تحت اس کی تشریح معلوم کر لی گئی ہے، جدید طریق مطالعہ نے ہمیں بتا دیا ہے کہ خدا کا وجود فرض کرنا انسان کی کوئی واقعی اور ثابت نہیں تھی بلکہ یہ محض دور واطمی کے خیالات تھے، جو علم کی روشنی پہلے کے اندر نور و افلاخم ہو گئے ہیں، جو لیکن کیسے لکھتا ہے۔

”کائنات نے دکھا دیا ہے کہ کوئی خدا نہیں ہے جو ہماروں کی گردن پر حکومت کرتا ہو، وہاں پاس نے اپنے مشہور فقرہ ہے کہ اس بات کی تصدیق کر دی ہے کہ عقلی حکم کو طوائف سطروں کی کوئی ضرورت نہیں، ذرا دیر اور پھر نے بھی کام حیاتیات کے میدان میں کیا ہے اور موجودہ صدی میں علم انفس کی ترقی اور جدید سطحی سطوات کے انکشاف نے خدا کو اس سطروں سے تمام سے بنا دیا ہے کہ انسانائی زندگی اور رائج کو کنٹرول کرنے والا ہے۔“ (۲)

یعنی طبیعات، طبیعیات اور رائج، انجینئرس علوم نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جن واقعات کی قویہ کے لیے پہلے انسان نے خدا اور دیوتا کا وجود فرض کر لیا تھا، اب انگریز طاقتوں کو ماننے لگا تھا، اس کے اسباب دوسرے تھے، مگر تا واقعہ کی وجہ سے وہ مذہب کی برسر ارامہ اصطلاحوں میں بات کر رہا ہے۔

سائنس کی ترقی اور علم کے پھیلاؤ نے اب انسان کو وہ کچھ دکھا دیا ہے جس کو پہلے اس نے دیکھا نہیں تھا۔ واقعات کی

1. Dictionary of Philosophy, P. 285.

2. Huxley, Julian, Religion Without Revelation, New York, Oxford University Press, 1953.

جی کو یوں کوٹ جائے گی کہ وہ سے ہم بھگتیں نکلتے تھے کہ یہ واقعہ کیوں ہوا، وہ اب واقعات کی تمام کڑیوں کے سامنے آجائے گی کہ وہ سے ایک ہائی بریجنگ میز بن گیا ہے، مثلاً پہلے آری یہ نہیں جانتا تھا کہ سورج کیسے نکلتا اور کیسے اُڑتا ہے، اس لیے اس نے سمجھا لیا کہ کوئی خدا ہے جو سورج نکالتا ہے، اور اس کو غروب کرتا ہے، اس طرح ایک، فوق الفطری طاقت کا خیال پیدا ہوا، اور میں چڑھ کر آدی نہیں جانتا تھا کہ اس کے حلقے یہ کہہ دیا کہ یہ اسی طاقت کا کرشمہ ہے مگر اب جب کہ ہم جانتے ہیں کہ سورج کا نکلنا اور ڈونا اس کے گرد زمین کے گھومنے کی وجہ سے ہوتا ہے، تو سورج کو نکالنے اور غروب کرنے کے لیے خدا کو ماننے کی کیا ضرورت؟ اسی طرح وہ تمام چیزیں جن کے حلقے پہلے سمجھا جاتا تھا کہ ان کے پیچھے کوئی آفاقی دیکھی طاقت کام کر رہی ہے، وہ سب جدید مسائل کے بعد ہماری ہائی پیجائی فطری طاقتوں کے عمل اور رد عمل کا نتیجہ نظر آئے گا، گویا اللہ کے فطری اسباب معلوم ہونے کے بعد وہ ضرورت آپ سے آپ ختم ہو گئی، جس کے لیے پہلے لوگوں نے ایک خدا یا فوق الفطری طاقت کا وجود فرض کر لیا تھا۔ اس طرح سائنسدانوں کے ان اصول کی روشنی میں، کہ واقعات اگر فطری اسباب کے تحت صادر ہوتے ہیں تو فوق الفطری اسباب کے پیدا کیے ہوئے نہیں ہو سکتے، لہذا سائنس نے اپنے تعمیری اضافے ان کے اعداد و احوال کو حتمی و مضبوط لیے۔ اب ایک پروگرام فکر ترتیب دیا گیا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ سائنسی ردیاتوں نے مذہبی صداقت کی تردید کر دی ہے اور یہ کہ کائنات کے پیچھے کسی خدائی طاقت کا وجود نہیں اور یہ کارخانہ خود بخود چند بنیادی اصولوں کے بت پر چل رہا ہے۔

اس کے بعد نفسیات کے حقیق سے تو اس نکتہ نظر پر حیدر یقین حاصل ہو گیا کیوں کہ اس سے معلوم ہوا کہ مذہب، انسان کے اپنے لاشعور کی پیداوار ہے نہ کہ کوئی الٰہی حقیقت کسی خارجی حقیقت کا انکشاف، لیکن خدا کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ کائناتی سطح پر انسان کی ہستی کا ایک خیالی انعکاس ہے دوسری دنیا کا عقیدہ، انسان کی اپنی آرزوؤں کی ایک خوبصورت تصویر (Beautiful Idealization of Human Wishes) سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا، وہی والہام محض لیکن شک دے ہوئے خیالات (Childhood Repressions) کا ایک غیر معمولی انعکاس ہیں۔

ان تمام خیالات کی ابتدا بچپن سے لاشعور پر قائم ہے، جدید تحقیق سے معلوم ہوا کہ انسان کا ذہن ۱۰ سے ۱۵ سالوں پر ختم ہے، ایک خانہ، جس کو شعور کہتے ہیں، یہ خانہ سن انکار کا مرکز ہے جو عام طور پر ہوش و حواس کی حالت میں شعوری طور پر خانہ سے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، دوسرا خانہ لاشعور ہے، اس حصہ ذہن کے خیالات عام طور پر خانہ سے علم و حافظہ کے سامنے نہیں آتے مگر وہ اس کی جڑ میں موجود رہتے ہیں، اور غیر معمولی حالات میں یا سوتے وقت خواب میں ظاہر ہوتے ہیں، انسان کے بیشتر خیالات اسی لاشعور کے خانے میں جا کر دفن ہو جاتے ہیں، اور اس اعتبار سے ذہن کا شعوری حصہ اس کے لاشعور سے بہت کم ہے، چنانچہ دونوں کا تناسب ظاہر کرنے کے لیے سمندر کے برقیاتی تودہ (Iceberg) کی مثال دی جاتی

ہے جس کے نو حصے کیے جائیں تو آٹھ حصے پانی میں ڈوبے ہوئے ہوں گے اور صرف ایک حصہ اوپر دیکھنے والوں کو نظر آئے گا (اگرچہ یہ کتاب بھی انسانی ہے)۔ (۱)

فرائیڈ نے طویل تحقیق کے بعد انکشاف کیا کہ بچپن میں انسان کے کلاشور میں کچھ ایسی چیزیں جمع ہوتی ہیں، جو بعد میں غیر متعلقہ وجہ سے بے کا باعث بنتی ہیں، لیکن صورتِ زندگی میں نقصان دہ ہے مثلاً دوسری دنیا اور شہوت و زنا کا تصور واصل ہونے اور وہاں کی صدائے بازگشت ہے، جو بچپن میں آدمی کے ذہن میں پیدا ہوئیں، مگر حالات سازگار نہ ہونے کی وجہ سے پہلی نہیں ہوئیں اور وہ ب کلاشور میں باقی رہ گئیں، بعد کلاشور نے اپنی تسکین کے لیے ایک ایسی دنیا فرض کرنی جہاں وہ اپنی آرزوؤں کی تکمیل کر سکے گا۔ بالکل اسی طرح جیسے کوئی شخص اپنی ایک محبوبہ کو واقعی دنیا میں نہ پا سکا ہو تو وہ نیند کی حالت میں خواب دیکھتا ہے کہ وہ اس سے ہم کنار ہو رہا ہے، اسی طرح بچپن کی بہت سی باتیں جہاں کلاشور میں دیکھیں ہو کر بظاہر عارفانہ سے نکل گئی تھیں، وہ غیر معمولی حالات مثلاً جنون یا مسر یا میں بچا ایک زبان پر جاری ہو گئیں تو کھولیا گیا کہ یہ کوئی اور اپنی طاقت ہے جو انسان کی زبان سے نکلا کر رہا ہے، اسی طرح بے بس اور چھوٹے کے فرنی کلاشور (Father Complex) نے خدا اور بندے کا تصور پیدا کیا اور جو چیز محض ایک جاتی برائی تھی، اس کو کائناتی سطح پر رکھ کر ایک نظریہ گزرا کیا، رالف لینٹن (Ralph Linton) لکھتا ہے:-

”ایک ایسے عاقل کا تصور جس کے کام ہزار کتنے ہی غیر متعلقہ مضمون ہوں مگر، عملی لحاظ سے وہاری اور وہاری ہی کے ذریعہ فرائض کیا جاسکتا ہے، اور راست ساری عاقلی کام کی پیداوار تھا، اس عاقلی کام نے سادہ آجیرو فرائض انسانی اتالیق کو ختم کیا، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ قانونِ عمومی کی شکل میں انسانی زندگی اور وہ بچے کے بریل کے متعلق غمراہ کی ایک متعلقہ غمراہ تیار ہوئی، غمراہات کا یہ سلسلہ ان لوگوں نے شروع کیا، جنہوں نے بچپن میں اپنے باپ کے انکام کو یاد رکھتے اور احتیاط سے ان پر عمل کرنے کے عادی ہو چکے تھے۔ خدا کا تصور مخصوص قسم کے ساری باپ کا پوتا ہے جس کے اختیارات اور ماحول میں خود اور مبالغہ پیدا کر دیا گیا۔“ (۲)

وجودِ پارٹی تھا تو کائناتی کا انکار کرنے والے مادے پر بند، مخصوص تاریخی حالات کو بھی اپنے استدلال کی بنیاد بناتے ہیں۔

ان کے خیال میں قدیم زمانے میں سائنس کی دو باتوں سے پہلے سلاطین، اطباء، اور پادری وغیرہ سے نہتے کا انسان کے پاس کوئی ذریعہ نہیں تھا۔ وہ مستقل طور پر اپنے آپ کو غیر محفوظ زندگی میں پاتا تھا۔ اس لیے اس نے اپنی تسکین کے لیے کچھ ایسی غیر معمولی طاقتیں فرض کر لیں جن کو وہ مصیبت کے وقت پکارے اور جن سے دُش پکارا کی امید رکھے، اسی طرح علاج کے اعدا باہمی بیگانگی پیدا کرنے اور ایک مرکز کے گرد لوگوں کو جڑے رکھنے کے لیے بھی ایسی چیزیں ضرورت تھیں، یہ کام اس نے ایسے مضبوطی سے لیا جو سارے انسانوں کے اوپر ہیں اور جن کی مرضی حاصل کرنا ہر ایک کے لیے ضروری ہو، وہ غیر وہ غیر، انسان کو بیٹے یا آف سوشل سائنسز میں مذہب (Religion) کا انتقال لگا لکھتا ہے۔

”جس طرح دوسرے اسباب مذہب کو پیدا کرنے میں اثر انداز ہوتے ہیں، اسی طرح اس میں ایسی صورتوں کی حالات کا بھی دخل رہا ہے، مثلاً ان کے تمام اور ان کی صفات خود خدوات کے تمام سلطنت کے صورت میں دخل گئے، خدا کو بادشاہ ماننے کا عقیدہ، جملہ انسانی بادشاہت کی بدلی ہوئی شکل ہے، اور آسمانی بادشاہت صرف زمین پر بادشاہت کا ایک چمبہ ہے۔ لہذا چونکہ بادشاہت سے بڑا کچھ بھی ہونا تھا، اسی طرح خدا کو بھی خدایت کی کارروائیاں سپرد کر دی گئیں اور یہ عقیدہ بن گیا کہ انسان کی بدلی ہوئی شکل کے بارے میں آخری فیصلہ کرنے کا اس قسم کا خدا اکتی تصور جو خدا کو حساب اور نگاہی انداز ہے، اس نے نہ صرف یہودیت میں، بلکہ یہاں تک اور اسلام کے مذہبی عقائد نظر میں بھی مرکزی مقام حاصل کر لیا ہے۔“ (۱)

اس طرح مذہبیت پسندوں کے نزدیک مخصوص تاریخی دور کے حالات اور ان حالات کے ساتھ انسانی ذہن کے باہمی تعامل نے وہ تصورات پیدا کیے جن کو مذہب کہا جاتا ہے۔ مذہب انسان کی پیداوار ہے جو عہد و اقلیت اور خارجی قوتوں کے مقابلے میں بے سہارا ہونے کی ایک خاص حالت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ جو لیکن یکے لگتا ہے۔

“RELIGION IS THE PRODUCT OF A CERTAIN TYPE OF INTERACTION BETWEEN MAN AND HIS ENVIRONMENT” (2)

یعنی مذہب نتیجہ ہے، انسان اور اس کے ماحول کے درمیان ایک خاص طرح کے تعامل کا، اب چونکہ وہ مخصوص ماحول قسم جو کیا ہے، یا کم از کم قسم ہو رہا ہے، اس طرح کے تعامل کو جو وہ میں نے کاؤم دار تھا اس لیے اب مذہب کو ذمہ رکھنے کی بھی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی، یکے لگتا ہے کہ خدا کا تصور اپنی اقداریت کے آخری مقام پر پہنچ چکا ہے، اب وہ حریہ ترقی نہیں کر سکتا، لائق الفطری حقائق و مراحل مذہب کا جو جھانٹنے کے لیے انسانی ذہن نے اختراع کی تھیں، پہلے جا رہا تھا ہوا، پھر وہ حانی تصرفات نے اس کی جگہ لی، پھر دیوتاؤں کا عقیدہ، پھر انہماک اور اس کے بعد ایک خدا کا تصور، یا اس طرح ارتقائی مراحل سے گزر کر مذہب اپنی آخری حد کو پہنچ کر قسم ہو چکا ہے، کئی وقت، یہ خدا ہماری تہذیب کے ضروری مضبوطی اور عقیدہ تخلیقات تھے، مگر اب جد یہ ترقی یافتہ مروج میں وہ اپنی ضرورت اور اقداریت کو بچے ہیں۔ (۳)

اقبال کو جد یہ سائنس اور اس کی بنیاد پر تشکیل پانے والے جد یہ مغربی فلسفے کا بھی منتقد اور پیش تھا۔ اقبال نے اس منتقد کو کھلے دل سے قبول کیا اور مسیحی پادری تھائی کے اثبات کو اپنی فکر و نظر کا مرکز و محور بنا کر اسلامی عقائد کی ترقیاتی اور دفاع کا فریضہ انجام دیا۔ پس اقبال عالم اسلام کے عظیم مفکر فلسفی اور جد یہ طبع کلام کے بانی قرار پاتے ہیں۔

1 Encyclopaedia of Social Sciences, New York 1957, Vol. 13, P. 233.

2. Huxley, Julian, Man in the Modern World London, the English Universities Press Ltd, 1965, P. 233

3. Ibid, P. 131

اقبال حقیقتاً مطلق تک رسائی کے ضمن میں سائنس کی اہمیت اور خارجی علوم کی افادیت کے منکر نہیں مگر وہ مذہبی وجدان اور روحانی تجربے کے مقابلے میں سائنس کی تنگ دہائی کے شاکی ضرور ہیں۔ وہ اپنے دور کے جدید تقاضوں کو مد نظر رکھتے ہوئے مذہبی تجربے کو سائنسی شکل میں پیش کرنے کے حق میں تھے اسی مقصد کی تکمیل کے لیے انھوں نے اپنے مشہور عالم خطبات لکھے۔ ان خطبات کا مقصد ہی، اقبال سپر نرنر نیازی، مسیحی باری تعالیٰ کا اثبات ہے۔ (۱) اقبال نے مسیحی باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے جو طریقہ اختیار کیا ہے، ہر چند کہ اس کی بنیاد اسلامی عقائد پر ہے۔ لیکن انداز فقہی اور سائنسی ہے۔ وہ خطبات کے دیباچے میں خود لکھتے ہیں:

"The Qur'an is a book which emphasizes 'deed' rather than 'idea'. There are, however, men to whom it is not possible organically to assimilate an alien universe by re-living, as a vital process, that special type of inner experience on which religious faith ultimately rests. Moreover, the modern man, be developing habits of concrete thought-habits which Islam itself fostered at least in the earlier stages of its cultural career-has rendered himself less capable of that experience which he further suspects because of its liability to illusion the more genuine school of Sufism have, no doubt, done good work in shaping and directing the evolution of religious experience in Islam; but their latter-day representatives, owing to their ignorance of the modern mind, have become absolutely incapable of receiving any fresh inspiration from modern thought and experience. They are perpetuating methods which were created for generations possessing a cultural outlook differing, in important respects, from our own. 'Your creation and resurrection, says the Qur'an, 'are like the creation and resurrection of a single soul'. A living experience of the kind of biological unity, embodied in this verse, requires to-day a method physiologically less violent and psychologically more suitable to a concrete type of mind. In the absence of such a method the demand for a scientific form of religious knowledge is only natural. In these lectures, which were undertaken at the request of the Madras Muslim Association and delivered at Madras, Hyderabad, and Aligarh, I have tried to meet, even though partially,

the urgent demand by attempting to reconstruct Muslim religious philosophy with due regard to the philosophical traditions of Islam and the more recent developments in the various domains of human knowledge". (1)

”قرآن پاک وہ کتاب ہے جو فطری جہانے عمل پر اسرار کرتی ہے۔ یہ ہم تکہ تک اپنے جہان ہی میں کے لیے فطری طور پر جو ممکن نہیں کہ وہ اس افطنی کائنات کو ایک حیاتی عمل کے طور پر جلوہ کر لیں۔ یہ عمل ۱۰۰ خاص ملز کا باطنی تجربہ ہے۔ جس پر ہر بلا غرض میں ایمان کا دار و مدار ہے۔ مزید برآں یہ وہ دور کے انسان نے فطری فکر کی علامت اپنالی ہے جس کی علامت جسے خود اسلام نے اپنی فطرتی زندگی کے کم از کم آئینہ میں خود اپنے ہاں یہ وہاں چڑھایا تھا۔ اس علامت کی کار پر وہ اس تجربہ کے حصول کا ہم ہی اہل راہ کیا ہے جسے وہ اس لیے بھی شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے کہ اس میں انقباس کی کچھ نکل رہی ہے۔ اس میں شے نہیں کہ قصوف کے نیچے کتاب نے اسلام میں مذہبی تجربے کے ارتقا کی سمت کو درست کرنے اور اس کی صورت گیری کے سلسلے میں فطرتی کام کیا ہے۔ مگر اس کتاب کے بعد کے دور کے لوگوں نے جو چیزیں اس سے ظلم کرنے کی کار پر اس کا نقل فیض رہے کہ غلط اور تجربہ ہے کسی قسم کی تازہ گوئی ترکیب یا نہیں۔ وہ فطری طریقوں کو جان کر رکے ہونے ہیں جو ان لوگوں کے لیے پیش کیے گئے تھے جن کا فطرتی نقطہ نظر کی اہم لحاظ سے اور سے نقطہ نظر سے مختلف تھا۔ قرآن کہتا ہے کہ ”تمہاری تحقیق اور فیاضیت کے دلدار اور ادا یا جانا ایک قسم واحد کی تحقیق و جستجو کی طرح ہے۔“۔ جانتی ہو حدت کا ذکر یہ تجربہ جاس آیت میں جان ہوا ہے آج ایسے علماء کا کھانا کرتا ہے جو موجودہ دور کے فطری دانش کے لیے مصطفائی طور پر کم شدت رکھتا ہو مگر فطرتی لحاظ سے زیادہ موزوں ہو۔ اس طرح کے علماء کی عدم موجودگی میں مذہبی علم کی ساختیں صورت کا سبب ایک قدرتی امر ہے۔ ان خطبات میں جو وہ اس کی مسلمانی ہی انہی کی طرف اہل پر لگے گئے ہیں وہ اس حیدر آداب اور عقلی گود میں چڑھ گئے، میں نے انہی کی ہے کہ اسلام کی فلسفیانہ روایات اور تفکراتی علوم میں جو نہ تریں حقیقتات کو مد نظر رکھتے ہوئے اسلام کے مذہبی فطرتی تفکیر کو فروں تاکر میں۔ جو ہی طور پر ہی کسی۔ اس سچا لے کو پہنا کر کہیں۔“ (۲)

سائنس، اہل علم، کشف، ما بعد الطبیعیات اور جو دہاری تعالیٰ کے بارے میں تشکیک کا شکار ہے، اقبال کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے طور و مقرر فی سائنس طرز استعمال ہی سے یہ ثابت کیا ہے کہ طبعیات اور محسوسات کا علم یعنی سائنس ہی کل حقیقت نہیں بلکہ اس سے اور ابھی بہت سے تجربات و مشاہدات ہیں جن تک مشرک پہنچنے سے قاصر ہے۔ یہ تجربات و مشاہدات و سب سے قطعی دیکھتے ہیں اور یہ مذہبی تجربات ہی حقیقت مطلق تک رسائی کا ذریعہ ہیں۔

اقبال کا دوسرا اگر اس قدر کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے، حقیقت مطلق کے عرصے میں، مغرب کی باوریت پر شک کی اور عقل اور حسی اور آک کی سچا طرف داری اور ما بعد الطبیعیات اور جو دہاری تعالیٰ کے انکار جبکہ مسلم حکما و صوفیاء کے عقل و فکر اور تجربی علوم کی اہمیت کے کمر اٹھار کو کھینچنے کا کھانا کھاتے ہوئے دونوں کی اہمیت و افادیت پر زور دیا۔ وہ واضح طور پر ذرائع علم کی پستی پر زور

اسیچے ہیں۔ ڈاکٹر سید محمد اعلیٰ لکھتے ہیں:

”مغرب کے مادی حلقہ نظر کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مغربی حکما صرف حواس، عقل اور کلی تجربے میں انکار دیکھنے لگے ہیں اور صرف عقلی کاظم کے فرقے کو کفر یا باطل اور کلمہ دہان کے سادے حلقے کے منکر ہو گئے ہیں۔ دوسری طرف مسلم حکما اور صوفیہ ہیں جو کثیف اور دہان کی علمی کو احمق اور بید کھتے ہیں۔ ان میں سے اگر کوئی آگے بڑھتا بھی ہے اور عقل کا بھی قائل ہو جاتا ہے تو مطلقاً حواس اور مشاہداتی اور تجرباتی علوم کے بارے میں چاہتا ہی کا وہ بیکار بھی کاظم رہتا ہے۔

اقبال عقلی طور پر علم کے سب پر مشمول کو احکام کر کے ان میں سے ہر ایک کا حکم اور اس کی حد سمجھیں کرتے ہیں۔ جامعیت کی اس کاوش میں اقبال کا مسلم حکما کی یک طرفہ عصبیت اور مغربی حکما کی تجرباتی کے خلاف یک وقت لڑنا چاہئے۔“ (۱)

ڈاکٹر رضی اللہ عنہ یہی صریحاً لکھتے ہیں:

”اقبال نے اپنے غلبات کے دو چاہے ہیں وفات کر دی ہے کہ اس دور کا انسان جس نے کائنات کی ہر شے کے حقائق سوچتے لکھنے کی حاجت ڈال لی ہے اور جس کو خدا اسلام نے اس قسم کے اور درگزی تعلیم دی ہے۔ مذہب کے حقائق اور داخلی کیفیت نہیں چھوڑ سکتا جس پر دینی کار و بار دھاتا ہے۔ صوفی نے کام یہ صلاحیت پیدا کر لی ہے لیکن معمولی انسان میں یہ صلاحیت بہت کم ہوتی ہے۔ اس لیے اس قسم کا ذہن دیکھنے والے انسانوں کا یہ مطالبہ کہ مذہب کے حقائق سطوات کو سادہ رنگ شکل میں پیش کیا جائے، بالکل قدرتی ہے اور اقبال کہتے ہیں کہ اس مطالبے کی تکمیل کے لیے انھوں نے یہ غلبات گروہ کیے ہیں۔ دھاتا ہے جس کی عقلی سائنس کی بنیادیں میں جدیدی اور عقلی ہے اور اس جدیدی کے باعث وہ ارباب جو سائنس کی مدد سے پیدا ہوئی تھی، محدود عقلی چاروں ہے۔ لب وہ ان دور میں کتب سب اور سائنس ایک دوسرے میں ایسی ہم آہنگی محسوس کریں۔ جس کا اس سے کل خیال بھی نہیں آ سکتا تھا۔“ (۲)

اس طرح اقبال عالم انسانی اور بالخصوص سب مسئلہ کے لیے عقل و خدا اور سائنس کی الہیت و افادیت کے قائل ہیں۔ (۳) ان کے نزدیک ہے:

”مذہب اپنے حقیقی اصولوں کے لیے عقلی اس میں کا زیادہ ضرورت مند ہے اور اس کی یہ ضرورت سائنس مستحکام کی ضرورت سے کہیں زیادہ ہے۔ سائنس ایک عقلی یا بعد غلبات کو نظر انداز کرتی ہے اور یہ بات چینی ہے کہ عقلی میں اس نے ایسا کیا بھی ہے۔ تمام مذہب کے لیے یہ عقل نہیں کہ اختلاف مختلف تجربات کے باوجود عقل کی تلاش نہ کرے اور اس ماحول کا جو اثر اس پر نہ کرے جس میں انسانی موجود ہے۔“ (۴)

اس طرح اقبال پر لگا جانا نہ والا غلط فہمی کا اثر ام (۵) بالکل طور پر مفلک ثابت ہوتا ہے۔ یہ اثر ام دین کے انتہائی گروہ

۱۔ محمد اعلیٰ ڈاکٹر: ”اقبال کے نظریہ علم کے چند پہلو“ مشعل محمد اقبال عربی، پشاور، ص ۳

۲۔ رضی اللہ عنہ یہی صریحاً ڈاکٹر اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مطالبین ص ۱۸۸

۳۔ تحصیل کے لیے دیکھیے۔

محمد اعلیٰ ڈاکٹر: ”اقبال کے نظریہ علم کے چند پہلو“ مشعل محمد اقبال عربی، پشاور، ص ۱۳

۴۔ رضی اللہ عنہ یہی صریحاً ڈاکٹر: ”اقبال کے نظام فکر میں سائنس کا مقام“ مشعل محمد اقبال عربی، پشاور، ص ۱۹۔ ۲۰

۵۔ ترجمہ گریزات اسلام ص ۱۹

۶۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کا نام ص ۲۴۳

نظر، مطالعہ کی اور افکار اقبال سے ناواقفیت کا نشانہ بناتا ٹوٹ ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ اقبال فکر، عقل و دلوں اور سائنس کی اہمیت کے قائل تو ہیں مگر مذہبی مفکر ہونے کے باوجود ان کے دائرہ کار کی محدودیت سے بھی آگاہ ہیں۔ لہذا وہ کسی طور سائنس اور عقلیت کو مذہب پر فوقیت نہیں دیتے۔

”مگر ایمان کی عقل تو یہ کہ مذہب پر عقل کی برتری تسلیم کر لیں۔ عقل یا عقیدہ مذہب کا جائزہ لے سکتا ہے مگر جس کا جائزہ لینا جاتا ہے اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ خود اپنی عقلیں کو وہ شرائط ہی عقلے کا حق تسلیم کر سکتا ہے۔ مذہب کا تجویز کرنے وقت عقل، مذہب کو اپنے دائرہ بحث میں کم تر مقام پر لیں، کہ سکتا۔ مذہب کی ایک شبیہ تک محدود نہیں ہو پڑی فکر نہیں ہے۔ ہزاروں اس بھی نہیں دلوں و عقل میں یہ پرے نہ ان کا کام داندلہ ہے۔ جتنا مذہب کی قدر کا نہیں کرتے وقت عقل کا وہ ذی طور پر اس کی مرکزی حیثیت پیش نظر رکھیں چاہے۔ فکر کے ذہنی عمل میں اس کی مرکزیت کے اعتراف کے سوا کوئی چارہ نہیں۔“ (۱)

اقبال ہر حال میں وہ حالی و جدان (۲) کے قائل ہیں ان کے نزدیک فکر اور سائنس حقیقت کا جزوی مطالعہ کرتے ہیں اور ان کا پس منظر تک پہنچا ہے جبکہ مذہبی وجدان حقیقت کا مکمل مطالعہ کرنے کی قوت رکھتا ہے۔ (۳) تاہم اقبال کے نزدیک فکر اور وجدان ایک دوسرے کے مخالف اور متضاد انجمن۔ یا ایک ہی سرشت سے بھرتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں:

”میں کی بھی کوئی چیز نہیں کہ میں پر اس کر لیں اور وجدان (ذاتی) کا ذی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ یا ایک ہی ہر سے بھرتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک حقیقت کا ذی طور پر، پر دیکھتا ہے اور دوسرے کا مکمل مطالعہ سے مطالعہ کرتا ہے۔ ایک حقیقت کا ذی بنی اور دوسرا بنی پر فوقی نظر رکھتا ہے۔ ایک حقیقت کی کلیتہ سے دوسرا مطالعہ مطالعہ کا کام ہے جبکہ دوسرے کا مکمل نظر ہے کہ ان مخصوص مطالعہ کے لیے کلیتہ کے مختلف شعبوں میں؟ عقل سے درکار اور تحقیق کرتے ہوئے اس کا انداز حاصل کرے وہاں جزئی اور ذہنی طور پر تجویز قوت کے لیے ایک دوسرے کے ضرورت مند ہیں۔ ہزاروں ایک ہی حقیقت کے مختلف ہیں جو حیات میں ان کے اپنے کرداروں کے حوالے سے اپنے تصور ان پر کرتی ہے۔ حقیقت جیسا کہ میں نے دست طور پر کہا، وجدان عقل ہی کی ایک روز صورت ہے۔“ (۴)

اقبال کے نزدیک فطرت کا سائنسی مطالعہ ہمیں حقیقت مطلق سے قریب تک رکھتا ہے اور اس کے عکس کے لیے ہمیں زیادہ ہماری بصیرت مطالعہ کرتا ہے۔ (۵) اقبال کے نزدیک تو اسلام کی عقلی بنیادوں کی عقل کا آغا و حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا۔ آپ قرآن سے یہ دعا فرمایا کرتے تھے کہ اے اللہ مجھے اشیا کی حقیقت کا علم عطا فرما۔ (۶) اسی طرح اقبال بتاتے

۱۔ تجلید و گزشتہ اسلام میں ۱۹

۲۔ ”بیکے مقالہ مذہب و دہان“ کے سہ ماہی، ص ۱۳-۱۹۰

۳۔ ایضاً

۴۔ تجلید و گزشتہ اسلام میں ۱۹

۵۔ ایضاً میں ۱۹

۶۔ ایضاً میں ۱۹

ہیں کہ جو جانی قتلے کے برخلاف قرآن مجید میں عالم محسوسات کو مخاطبہ کرنے اور اس سے حقیقت مطلق کا پتہ چلانے کی بار بار تلقین کی گئی ہے۔ وہ اس کے ثبوت میں قرآن مجید کی متعدد آیات پیش کرتے ہیں۔ (۱)

مسلمانوں کے پاس سائنس کے تجربی رویے کی اہمیت اور اس میدان میں ان کی اولیت کا تذکرہ کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

”یہ ملک قرآن مجید کے نور ایک مطاہرہ فطرت کا ذخیرہ ایضاً انسان میں اس حقیقت کا شعور اجاگر کرنا ہے جس کے لیے فطرت کو ایک آیت یا نکتہ کی قرار دیا گیا ہے مگر تمام غور و فکر قرآن کا تجربی رویہ ہے جس نے مسلمانوں میں اقلیت احترام دیا، انہماکوں میں انھیں ملا خرمیدہ کی سائنس کے دانی کی حیثیت سے عطا کر دیا۔ یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ اسلام نے مسلمانوں میں تجربی رویہ اس دور میں پیدا کی جب خدا کی مخلوق میں مرنے کو یہ اہمیت دیکھ کر نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔“ (۲)

لیکن اقبال کو شدید اختلاف ہے تو اس سائنسی رویے سے کہ جس کے تحت فطرت کو خالص مادی شے قرار دیا جاتا ہے اور کائنات کی تخلیق چند بندے سے کچھ اصولوں کی روشنی میں کی جاتی ہے۔ یہ سائنس محض حسی تجربے سے حاصل ہونے والے علم کی صداقت پر یقین رکھتی ہے۔ اس کے مطابق یہ کائنات کچھ ناقابلِ تعمیر اصولوں میں بندی ہوئی ہے، جن کے تحت تمام اجرام فلكی حرکت کر رہے ہیں۔ زمین سے لے کر آسمان تک تمام واقعات ایک اہل نظام کے تحت وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ (۳) اس طرح یہ تصور قائم ہو جاتا ہے کہ اس کائنات کے پیچھے کوئی تعالٰی اور قادر مطلق خدا موجود ہے جو اسے چلا رہا ہے۔ لہذا یہ سائنس کائنات کی کسی روحانی تخلیق کی قائل نہیں اور اسی لیے کسی مابعد الطبیعی نظام اور وجود باری تعالیٰ کو تسلیم نہیں کرتی۔ اقبال اسی سائنس کے دائرہ کار پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

”طبیعیات ایک گروہی علم ہے جو محض تجربے کے حقائق سے بحث کرتا ہے۔ طبیعیات کا آغاز محسوس مظاہرے سے ہوتا ہے اور انجمنی پر اس کی انتہا ہے جن کے بغیر مابعد طبیعیات کے لیے ممکن نہیں کہ اپنے نظریات کی تصدیق کر سکے۔ وہ ناقابلِ ہدایت امور کی سرحدات متنازعہ طریقہ کو سرحد سے طے کر سکتا ہے۔ مگر وہ ایسا ہی دھنستہ کرتا ہے جب محض تجربے کو واضح کرنے کے لیے اس کے پاس ہر گز کوئی راستہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ طبیعیات مادی دنیا کا مطالعہ کرتی ہے، یعنی وہ دنیا جو اس سے محض برحق ہے۔“ (۴)

سائنس کے دائرہ کار کی وضاحت کے بعد اقبال سوال اٹھاتے ہیں کہ:

”حقیقت کچھ روحانی کارنامہ جو اس کا سرحدی صفت ہے کیا اس حقیقت مطلق تک پہنچتا ہے بلا لازمی طور پر لہجہ کی

۱۔ ترجمہ قرآن مجید، ص ۳۹۔

۲۔ ج ۱، ص ۳۱۰

۳۔ قانونِ فطرت (Law of Nature)

۴۔ ترجمہ گزشتہ جلد، ص ۵۱۰

حقیقت مطلق سے مختلف ہے۔ کیا فطری علوم آخری مادہ سے دانگلہ رکھتے ہیں؟ (۱)

اقبال اس اہم سوال کا جواب یوں دیتے ہیں:

”میں میں کوئی شک نہیں کہ سائنس کے نظریات عقل اور عقل کی تشکیل کرتے ہیں کیونکہ عقل صرف حق میں رہا نہیں اس عقل جانتے ہیں کہ ہم فطرت کے بارے میں کوئی کچھ اور اسے قیاس نہیں کر سکتے۔ مگر میں چاہتا ہوں کہ فطرت کے اعتبار سے کہنا چاہے کہ سائنس کہتے ہیں وہ حقیقت تک رسائی کا کوئی واحد علمدار نہیں ہے بلکہ فطرت کے جزوی مطالعات کا ایک مجموعہ ہے ایک کلی تجربے کے جزوی مطالعات جو ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ نظر نہیں آتے۔ فطری علوم کا حقیقی دائرہ زندگی اور ذہن سے ہے جس کی جڑیں آپ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ دائرہ زندگی اور ذہن کی طرح آئیں میں میں حقیقت میں تو آپ کو ان علوم کے جزوی مدعوں کا یقین ہو چکا ہے اور اس بات پر یقین ہو چکا ہے کہ ان علوم میں سے کوئی بھی علم آپ کے سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ حقیقت ان علوم کی حقیقت فطرت کے مرادہ قسم بہ منزلہ ذاتی کھجور کی سی ہے جو اس کے قسم سے گوشت کے مختلف ٹکڑے ہی حاصل کر سکتی ہے۔ سائنس کے موضوع کے طور پر فطرت ایک معنی ہی بات مانی جاتی ہے۔ اس صنعت کی عید و احتیالی مل ہے جو سائنس کو اپنے دنیا کی میں حقیقت حاصل کرنے کی خاطر اپنا چاہتا ہے۔ جس لئے آپ سائنس کے موضوع کو عقل انسانی تجربے کے پس منظر میں دیکھتے ہیں وہ اپنا ایک باطل ملک کر رہا ہو کر نہ لگتا ہے۔ چنانچہ مذہب جو حقیقت کو کلی طور پر ماننا چاہتا ہے اور جو انسانی تجربے کی کلیت میں چلتی طور پر ایک مرکزی مقام رکھتا ہے۔ وہ حقیقت کے کسی جزوی نقطہ نظر سے غور نہیں کرتا چاہیے۔ فطری علوم اپنی فطرت میں جزوی ہیں۔ اگر یہ علوم اپنی فطرت کو اپنے دیکھنے کے بارے میں ہے ہیں تو وہ کلی نہیں ہو سکتے اور نہ کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں جو حقیقت کے کلی تصور پر مشتمل ہو۔ لہذا علم کی تشکیل میں جو قصور عام کام میں آتے ہیں وہ اپنی نوعیت میں جزوی ہونے ہیں اور ان کا اطلاقی کسی تجربے کی خصوصیات کی حیثیت سے اضافی ہوتا ہے۔“ (۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک سائنس کا حقیقی ظاہری ماویٰ دنیا سے ہے۔ وہ حقیقت کو ایک باضابطہ منظم وحدت کے طور پر پیش نہیں کرتی بلکہ اس ظاہری دنیا کے جزوی مطالعات سے بحث کرتی اور محض کسی تجربے سے حاصل ہونے والے تجربی علم پر اکتفا کرتی ہے۔ سائنس مادہ، حیات اور ذہن سے حقیقت میں علوم یعنی طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات پر مشتمل ہے۔ اس سے اس کے حدود ہونے کا اعزاز لگایا جاسکتا۔ اقبال کے نزدیک سائنس کے تجربی مذہب، حقیقت کا گھبراہٹ ایک وحدت کے طور پر کرتا ہے۔ لہذا حقیقت مطلق کا کلی مادہ مذہبی وجدان ہی کے کھڑے ٹکڑے ہیں:

”اس میں شک نہیں کہ علم انہی کے سرچشمے کے طور پر مذہبی مشاہدہ ذاتی اظہار سے اس شخص کے لئے کیے گئے انسانی تجربے کی دیگر صورتوں پر فوجیت رکھتا ہے۔ قرآن جو انسانیت کی روحانی زندگی میں اظہار کی وہ ہے کہ ایک امر لازم تصور کرتا ہے حقیقت مطلق کے علم کے حصول میں انسانی تجربے کے تمام پہلوؤں کو براہ راست دیکھتا ہے۔ جس حقیقت کی

طابت انسان کے برابر، اہل میں مختلف ہوتی رہتی ہیں۔ حقیقت کو جاننے کا ایک طریقہ تو ایسا ہے جس میں وہ اس کے درجے سے بے ساختہ پہنچے۔ اور اگر اس سے اپنی طابت ہم پر مختلف کرتی ہے، تاہم دوسرا طریقہ حقیقت سے زیادہ راستہ عقل کا ہے جو ادا سے اللہ والوں میں ہم پر اپنا انکشاف کرتی ہے۔ قرآن کے مطالعہ غفلت پر زور دینے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا غفلت سے گرا نہیں ہے۔ غفلت کی قوتوں کو آگے کرتے وقت علم نفس کے بجائے اس مسئلہ کو پیش نظر رکھنا زیادہ ضروری ہے کہ وہ حقیقی زندگی اہل مدارج کمال کی طرف آزادی سے بڑھ سکے۔ لہذا حقیقت کا ایک عمل طرف حاصل کرنے کے لیے اور اگر اس کے پہلو پہ پہلو، جسے قرآن قلب یا فہم کہتا ہے، کے مطالعات سے بھی کام لینا چاہیے۔" (۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ باطنی وجدان کے ذریعے ہم حقیقت سے رابطہ قائم کر سکتے ہیں اور اس کے ذریعے حاصل ہونے والا علم بھی ان کا ہی ٹھکانہ اور حقیقی ہوتا ہے۔ چنانکہ کوئی دوسرا تجربہ اور مطالعہ حقیقی ہو سکتا ہے

"قلب ایک باطنی وجدان یا بصیرت ہے جو ۳۳ تا ۳۵ سال کے خوب صورت مطالعات میں اقلاب حقیقت سے مستفید ہوتا ہے اور جس کے ذریعے ادا حقیقت کے ان گوشوں سے رابطہ قائم ہو جاتا ہے جو ۱۶ سال کی حدود سے باہر ہیں۔ قرآن کے مطابق وہ کہتا ہے، اس کی فراہم کردہ مطالعات کی اگر درست طور پر تفسیر کی جائے تو وہ بھی لافانی طور پر اس کے کسی مخصوص پر امر اور ممانعت سے تفسیر نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صرف حقیقت کو جاننے کا ایک طریقہ ہے جس میں اعضا باطنی معلوم میں "س کا کوئی دخل نہیں"۔" (۲)

اقبال مزید کہتے ہیں کہ وجدان کو صوفیاء مشہور سے تعبیر کرتے ہوئے اس تجربے کی گواہیت پر زور دیتے ہیں:

"لہذا اس بات کا کوئی حوالہ نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کا وہ حقیقت دان کیا جائے مگر مطالعہ کے دوسرے مراحل کو صوفیاء اور جذباتی کہ کر سحر و گردا جائے۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربات کے حقائق کی طرح ہی سحر حقائق ہیں۔ جہاں تک تعبیر کے نتیجے میں علم میا کرنے کا تعلق ہے تمام حقائق یکساں طور پر فہم ہیں۔ یہی انسانی تجربے کے اس شعبے کو تنقیدی طور سے دیکھنا کوئی پہلہ ہی کام ہے۔" (۳)

اقبال مزید لکھتے ہیں کہ:

"چنانچہ جہاں تک حصول علم کا تعلق ہے صوفی کا تجربہ ان کا ہی حقیقی اور واقع ہے چنانکہ انسانی زندگی کا کوئی اور تجربہ اسے ممکن اس لیے نظر انداز نہیں کیا جاتا چاہے کہ وہ جیسا اور اگر یہ اٹھائیں نہیں دیکھتے اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ صوفیاء تجربے کو سمجھنے کرنے والی اصولی کیفیات کی بنا پر اس کی روحانی قدر و منزلت کم کی جائے۔" (۴)

یوں اقبال نے صوفیاء کا تجربہ (وہ وجدان = مذہبی مشاہدہ = روحانی بارداشت) کی وقعت، حقیقت اور ثروت واضح کر کے

اور اصل ابھرا اظہارِ حیات اور وجودِ باری تعالیٰ کا اثبات کیا ہے اور مغرب کی بے خدا سائنس اور فلسفہ کا مسکت جواب دیا ہے اور اس طرح انھوں نے نہ صرف اسلامی تصوف کی حقیقت اور اہمیت واضح کی بلکہ جدید علمِ کلام کی بنیاد بھی دکھا دی ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ سائنس کا سرور کا صرف مادیت و حواسِ انگریزی تجربے اور اس معلوم دنیا سے ہے۔ وہ میکا ٹیٹ کی قائل ہے۔ سائنس جس تجربے کے ذریعے حاصل ہونے والے علم ہی کو مستتر سمجھتی ہے اس لیے وہ کشف اور وجدان کی منکر ہے اور کشف اور وجدان کے انکار ہی کی بنیاد پر وجودِ باری تعالیٰ کا بھی انکار کرتی ہے۔ ذہنی اور جہالتی مشابہات و سائنس کے دائرہ بحث ہی سے خارج ہیں، لہذا وہ حقیقتِ مطلق کا اور انک کرنے سے قاصر ہے۔

”طبیعتِ مادی و جمادات کا تصور کرتی ہے عقلی و دلیا جو دار سے حواس سے مختلف ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وحی و کمال اور اسی طرح لازمی اور جمالتی مشابہات بھی منتقل ہوتے ہیں لیکن جو اس کے دائرہ بحث میں شامل نہیں ہوتے کیونکہ یہ دائرہ بحث مادی دنیا یعنی اشیائے مدد کر کی کا خاکہ تک محدود ہے۔ مگر جب میں آپ سے یہ کہوں کہ آپ باری دیا میں ہیں جس کا اور انک کرتے ہیں تو جتنی طور پر آپ اپنے اندر گردی صرف اشیاء کا حوالہ دیں گے مثلاً زمین، آسمان، پہاڑ، گری، سمندر وغیرہ۔ جب میں پھر آپ سے یہ کہوں کہ آپ حقیقتاً ان اشیاء کی کس بات کا اور انک کرتے ہیں تو آپ کا جواب ہوگا کہ ان اشیاء کی مشابہت کا۔ اب یہ واضح ہے اس طرح کے سوال کے جواب میں ہم اپنے کسی بحث کا حق کی توجہ کر رہے ہوتے ہیں۔ یہ فیصلے اور اس کی مشابہت کے درمیان امتیاز پر مشتمل ہے جو دراصل ایک مادی نظریہ ہے۔ لیکن حقائق و حواس کیا ہے۔ اور انک کرنے والے ذہن سے ان کا کیا حقیق ہے اور ان کی بنیاد پر وجودِ حیات کیا ہیں؟“ (۱)

اقبال مزید بتاتے ہیں کہ:

”فطرت کو خالص مادی سمجھنا سائنس اور یہ نفسی کے اس نظریہ سے مطلق ہے جس کے مطابق مکان ایک خالص مطلق ہے جس میں اشیاء درہکی ہیں۔ سائنس کے اس رویے سے جتنی طور پر اس کی ترقی کی ولاء پتہ چلتی ہے مگر تجربے کی وحدت کی حد تک خالص ذہن اور مادہ میں تقسیم لے آپ سے اپنی داخلی حقیقت کے تحت مجبور کر دیا ہے کہ اس مسئلے پر دوبارہ غور کرے جسے اس نے شرار میں مکمل طور پر نظر انداز کر دیا تھا۔“ (۲)

سائنس کے اسی رویے سے مادیت پرستوں نے خدا کی حقیقی کے بارے میں یہ استدلال قائم کر لیا کہ ایک غیر مادی خدا مادی اشیاء کو پیدا نہیں کر سکتا، اور مکان چونکہ ایک خالص مطلق ہے جس میں اشیاء پڑی ہیں اور یہ سب کچھ غیر متغیر اور سے پر مشتمل ہے اس لیے ان کا کوئی خالق نہیں اس طرح ہے خدا سائنس وجود میں آئی اور اس نے خدا سائنس نے اس حقیقے سے کولرو دیا کہ معیاری فلسفہ ہی ہے جس میں خدا اظہارِ حقیقت موجود ہوا بقول ڈاکٹر محمد رفیع الدین:

”جب آدمی مسلمانوں کے بنیادی حقائق نے پانا کہ اظہارِ وجودِ اوست سے نکلے پانچور ہوئے تو سائنس پر آپ کے اس

لوگوں کے ہاتھ آئی جو۔ جدید صحابیت کے جد و کار تھے۔ چنانچہ ان لوگوں نے نادانی سے فرض کر لیا تھا کہ وہ جین اور دنیا
 دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ ایک پاک اور مقدس اور دوسری ناپاک اور غیر مقدس۔ لہذا انھوں نے بھگاڑ کا کائنات کے
 مطابق اہل علم کا بے سانس بنایا تھا۔ خدا سے کوئی تعلق نہیں۔ سانس اور سانس والوں نے کھسکا کر گہری اور آشکار
 دشمنی سے اس فرضی عقیدے کے لیے حربہ قیامت کبھی پہنچا دیا اور کچھ اور راست کے مغز اقلی نے جو دونوں کے شیعہ اور
 طویل منظر کے لیے اور ایک اہل حقیقت کے طور پر دیکھا اور تھا۔ اس عقیدہ کو حربہ قیامت پہنچائی اور اس کے لیے راستہ
 صاف کیا۔ لہذا اس عقیدہ نے جابر مل پینا اور سانس سے خدا کا نام خارج کر دیا گیا یہ عقیدہ وجود میں نہ رہتی پیدا
 کرنے اور حقیقت کا کائنات کو مختلف حصوں میں تقسیم کرنے کی ایک نامستول اور مسوساک جہالت تھی جس کے پیچھے
 کوئی عقل، عقلی یا سائنسی دلیل یا شہادت موجود تھی۔ تاہم سانس کی بے حیایت کا عقیدہ جو اس طرح صحابیت کے
 اہل سے پیدا ہوا تھا۔ صیبائی مغرب کی وہ دنیا میں بڑھ چکا گیا۔ ظاہر بات ہے کہ سانس میں اس عقیدے کے جاگزیں ہونے
 تھے بعد کوئی ایسے سائنسی نظریات پیدا ہو سکے تھے جو اس سے مطابقت نہ رکھتے ہوں۔ لہذا ایسے سائنسی نظریات وجود
 میں آنے لگے۔ جو دراصل اس کی پیروی اور تھی جسے اہل کو آسانی سے اس کا ثبوت سمجھا جا سکتا تھا۔ ایسے سائنسی نظریات
 میں ہم انیسویں صدی کی پہلی ترقی یافتہ اور سیکالیت اور ڈارون کے باہمی اور سیکالیت کی نظریہ کی طرف رجحان کو اشارہ کر سکتے ہیں جنہوں
 نے اس مثال کو بظاہر ایک سائنسی حقیقت کا وجود دیا کہ قدرت میں کوئی تخلیق یا ارادہ نافذ کا فرمان نہیں اور خدا کا عقیدہ
 مظاہر قدرت کی تخلیق کرنے کے لیے غیر ضروری ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ روز بروز بھولی گئے کہ سانس کی بے
 حیایت اور حقیقت ایک ذہنی عقیدہ ہے جس کو صحابیت نے تسلیم کیا تھا۔" (۱)

سانس کے جدید نظریات نے اس مادیت کا خاتمہ کر دیا ہے۔ اقبال اس حقیقت سے آگاہ تھے
 "ہمارے اپنے عہد میں مادیت نے ایک ممتاز ظاہر برپا رکھی اور سانس دان ہے جس نے حتیٰ طور پر یہ واضح کیا ہے کہ
 مادیت کا رادائی نظریہ کا ناجائز قول ہے۔" (۲)

اقبال حربہ قیامت ہیں کہ:

"ممتاز ظہر طبیعت آئی جان نے تبارہ کے قصور کے لیے اڑا دیے ہیں۔" (۳)

وہ نظریہ اضافیت کے فلسفیانہ پہلو پر بحث کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

"آئی جان کے مطابق کائنات غیر محدود مکان میں کسی جڑ سے کی طرح نہیں یہ قیاسی فکر غیر محدود ہے۔ اس سے
 ہمارا مکان مطلق کا کوئی وجود نہیں۔ ہر ذی عدم موجودگی میں کائنات ایک نقطہ میں مٹ جائے گی۔" (۴)

نظریہ اضافیت نے مادیت کا خاتمہ کر دیا ہے۔ اس ضمن میں معروف سائنسدان اور اقبال شناس ڈاکٹر رضی الدین

۱۔ محمد رفیع الدین، جسکے اقبال، اسلام آباد، دارالافتاء، اسلامیہ، ۱۹۹۹ء، ص ۳۳۶

۲۔ ترجمہ لکچر اسلام، ص ۵۵

۳۔ یہاں

۴۔ یہاں ص ۵۷

صدیقی لکھتے ہیں:

”نظریۂ اضافیت اور کلاسیک نظریہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ کائنات کی ہر شے میں روشنی جاتی ہے۔ ایک ہی شے کبھی دوسرے کے غرض سے متاثرہ نہ کرتی ہے اور کبھی سورج کے غرض سے کما کر، اور ذرا بڑی (ذراتی) میں کوئی اصل ذیاتی اختلاف نہیں ہے۔ اس جدید انکشاف نے مادیت کا خاتمہ کر دیا ہے اور مادہ پرستوں کا خدا کی ہستی کے خلاف یہ استدلال کہ ایک غیر مادی، خالق، مادی اشیا کو کسی طرح پیدا کر سکتا ہے، سب باقی نہیں رہا۔ یہ ایک نیا مادہ اور ذراتی میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے بلکہ وہ ایک ہی شے کے دو مختلف پہلو ہیں۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے: ”انوار السواۃ والارض“ یعنی اعلیٰ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔“ (۱)

علامہ اقبال نظریۂ اضافیت کے اس پہلو سے چوری طرح آگاہ تھے، لہذا وہ فرماتے ہیں:

”یہ طرقت کی سوشلزمیت کو مسترد نہیں کرتا۔ بلکہ اس میں اتھور کو مسترد کرتا ہے کہ جو برعکاس میں واقع ہے اس عند نظریہ قدیم طبعیات کے نظریہ مادیت کو ختم داتا تھا۔ جو برہد اضافی طبعیات میں تصور پذیر حقائق کے ساتھ کوئی جاملے نہیں بلکہ باہم مگر سریرہ واقعات کا ایک نظام ہے۔“ (۲)

اس طرح سائنس کے جدید نظریات کی روشنی میں اقبال اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ:

”طبعیات کے لیے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر تنقید باز رہے ہوگی ہے جس کی بنا پر اس کے لیے اپنے جانے والے بات بھی اور حقائق بھٹ گئے ہیں اور حتمی رویہ جو سائنسی مادیت کی احتیاج کے طور پر ظاہر ہوا اس مادہ کے خلاف ہو گیا ہے۔ اب چونکہ خیال سوشلزم یا سائنس میں جن کا سبب ناقابلِ رد ایک شے یعنی مادہ ہے وہ منطقی نظر نہیں آتا ہے قدرت کا یہ فیصلہ مشکل ہوتا ہے اور جن کو ہم قدرت کی حیثیت سے مانتے ہیں۔“ (۳)

اس طرح اقبال کے خیال میں جدید سائنس بالخصوص نظریۂ اضافیت نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ کائنات کی ہر شے میں روشنی موجود ہے۔ ایک ہی شے کبھی خود سے کی خاصیتوں کا اظہار کرتی ہے تو کبھی سورج کے غرض سے کما کر۔ مادے کو توانائی اور توانائی کو مادے میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ مادے اور توانائی میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں۔ اس طرح نیوٹن کے مطلق زمان و مکان اور کلاسیک نظریات کی روشنی میں تشکیل پانے والی مادیت کا خاتمہ کر کے میں، جدید سائنس نے اہم کردار ادا کیا ہے (۴) نیوٹن نے مطلق زمان و مکان اور نظریۂ قوانین کے شعبے میں بکڑی ہوئی کائنات کے جو تصورات پیش کیے تھے، انہی پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر رضی اللہ عنہ صدیقی فرماتے ہیں:

”نیوٹن کے تصور کی بنیاد پر ایک واضح رویہ پر گئی تھی کہ کائنات کے کائنات کا مادہ اور ایسے حقائق ہیں جو مطلق طور پر سب کا ثابت ہیں۔ مگر تاخیر موجود وقت تقاضا میں ہم کو کوئی ثابت نکلے نہیں حاصل نہیں ہو سکتے۔ زمین اور بیڑے

۱۔ رضی اللہ عنہ صدیقی، ڈاکٹر: ”اقبال کے نظام فکر میں سائنس کا نظام مشمولہ صوفیہ اقبال“ ص ۱۲۱، ۱۲۲

۲۔ ترجمہ فقیرانہ اسلام میں ص ۵۷

۳۔ یہاں ص ۵۷

۴۔ ترجمہ فقیرانہ اسلام میں ص ۶۶

سورج کے گردش کرتے ہیں اور ان کی رفتار میں ۳ سے لے کر ۳۰ میل فی گھنٹہ تک ہوتی ہیں۔ مگر سورج، چاند اور سیارے صاحبِ گلی جڑوں میں گلی کی رفتاروں سے حرکت نہیں کرتے۔ مگر ان کی مداروں میں گلی کی تمام یہ تمام خصوصیات ہیں جو ثابت ہوئی ہیں۔ لہذا ان کی رفتاروں کی قطعاً کوئی حتمی کرہ ہمارے لیے ممکن ہے۔ لیکن ان کے اصول حرکت کے لیے کسی ایسے مقام کا مطلق کرہ نامکمل ہے جو مطلق طور پر ماحول اور ہمارے کسے کسے ایسے کے مطابق اور انہیں کوئی حتمی کرہ نہ ہو۔ چنانچہ زمین یا آسمان میں کوئی ایسا ماحول ماحول کی تمام خصوصیات ہیں اس لیے ان کے لیے ماحول اور مطلق ان کا تصور ہی کیا؟ (۱)

نہوں نے انہی خصوصیات کی بنا پر مادہ پرستوں اور دیگروں نے یہ استدلال قائم کر لیا کہ کائنات کا نظام طویل و عمیق رہا ہے اور اس کے پیچھے کسی خالق اور قائم کا ہاتھ نہیں، کیونکہ ایک غیر مادی خالق، مادی اشیاء کو کیسے مگر پیدا کر سکتا ہے۔ انہی اصولوں کی روشنی میں مغربی فلاسفہ نے یہ بات کرانے کی کوشش کی کہ حقیقت مطلق کی حیثیت ایک انسانے سے زیادہ نہیں اور کسی بھی قسم کا مابعد الطبیعیاتی نظام عقل کی بنیادوں پر استوار نہیں ہو سکتا۔ مگر اقبال جانتے ہیں کہ جدید سائنس نے اس مادیات کا خاتمہ کر دیا ہے

آئن سٹائن کے خیال میں مکان ایک حقیقت ہے مگر اس کا کائنات کا مطالعہ کرنے والے کے نزدیک اضافی ہے۔ وہ ان کے مکان مطلق کے تصور کو مسترد کرتا ہے۔ مطالعہ کیا ہوتا ہے وہ اس میں تقریباً یہ ہے۔ یہ مطالعہ کرنے والے کے لیے اضافی ہے۔ اس کی قیمت عقل اور علم میں مطالعہ کرنے والے کی حالت اور ذہن اور اس کے مطابق تقریباً ۲۰ ہوتا ہے۔ حرکت اور سکون کی مطالعہ کرنے والے کے لیے اضافی ہیں۔ لہذا قدیم طبیعات کے نظریے کے مطابق خود بخود مادہ نام کی کوئی چیز موجود نہیں۔ (۲)

تقریباً جانتے ہیں کہ یہ فیصلہ راسخ ایڈن نے نظریے اضافیت کو جس شکل میں پیش کیا ہے اس کے مطابق بھی تصور مادہ کی جگہ اب مکمل طور پر تصور ہر توانی نے لے لی ہے۔ (۳)

نہوں نے مکان کی طرح توانی کو بھی مطلق خارجی وجود قرار دیا ہے جو کسی مشاہد یا متحرک شے پر منحصر نہیں اس تصور سے بھی ایک بڑی گلی اور خود بخود کائنات کا مستحضر ابھرتا ہے جو بغیر کسی خالق و مالک اور بغیر مصلوب ایوانی کے آگے بڑھ رہی ہے۔ اقبال اپنے سیاسی اسلامی وجدان کی بناء پر استعدادی کی مصلوب مطلق قدرت کاملہ، مطلقیت اور تحقیق مطلق (۴) کے قائل ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک:

”ہمیں کامل ایک پہلے سے بھیجی ہوئی کھیر کی طرح نہیں بلکہ ایک ایسی کھیر کی طرح ہے جو بھیجی جا رہی ہے۔ جو کھیر ان کائنات کو قوت عطا کرتی ہے۔ وہ اس مضمون میں مقصدی ہے کہ وہ اپنے آپ کو بھیجی کر رہا رہتی ہے اور وہ خود کو مال میں لاتے ہوئے مستحضر کے ساتھ ماضی کو بھی باقی رکھتی ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتی ہے۔ ہر سائنس کے مطابق

۱۔ ماضی اور ہیضہ یعنی وہ ماضی اقبال کا تصور توانی و مکان اور ہر سائنس میں ۸۸

۲۔ تجزیہ فکریات اسلام میں ۵۵

۳۔ اپنا میں ۵۵

۴۔ دیکھیے مقالہ نمبر ۱۰ باب ۸ میں ”مستحضر ماضی“ کے مابعد مطلق ۸۸

قرآن کی مخلوق کو اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور سنا نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کی محض ایک زمینی تکمیل ہے۔ جو اگر میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی تفسیریں کائنات میں جڑھتے رہنے کی صلاحیت سوجھ رہی ہے۔ جو ایک فلوئڈ اور لچکا ہوا کائنات ہے نہ کہ ایک جامد یا مستحکم ہے اس کے جاننے والے نے اپنے اقصا سے تیار کر کے بہت پہلے سے پہلے دیا اور وہ اب مکان میں ایک مردہ دہائی تو اسے کی صورت میں گھرا چلا ہے جس کا زمانہ سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ مٹا لاش ہے۔“ (۱)

لہذا اقبال، انھوں نے زمان کے خارجی اور جو مطلق ہونے کے تصور پر طعن کرتے ہیں:

”ہمارے زمانے میں بھولنے کے زمان کا ایک ایسا جی تو فراموشی اور اپنی ہی غفلت میں رہا اور اس دہائی ہے۔ اس جہاں میں غوری کی تھی پانچویں ہے اس دہائیوں کے سرور میں غفلت پر ہر پتہ کی چٹکتی ہے۔ ہم یہ بات نہیں سمجھ سکتے کہ کس طرح ایک چیز اس غفلت میں غور کرنے پر اثر پذیر ہوتی ہے اور کس طرح وہ اپنی اشیاء سے غفلت ہے جو اس ہذا میں شریک نہیں ہیں۔ اور اگر وہیں کوئی قیاس کر بھی تو ہم زمان کے آگاہ راہبام اور اس کی حدود کے بارے میں کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ اس کے علاوہ اگر یہاں حرکت یا سرور ہی زمان کی ماہیت کے لیے حتمی غفلت ہے تو پھر وہاں کا ایک دوسرا دہائی بھی ہوگا جس میں پہلے زمان نے حرکت کی ہوگی اور پھر اس زمان کا بھی ایک اور زمان ہوگا۔ میں یہ طے نہ کر سکتا تھا کہ چلا جائے گا۔“ (۲)

اور ساتھ ہی بتاتے ہیں کہ زمان کی ماہیت کے بارے میں طبعیات کے جدید انکشاف کے مطابق بارہ سلسلے سے

غورم ہے۔ (۳) اقبال بھی زمان الٰہی کے بارے میں یہی مفہوم دے سکتے ہیں:

”غوری مطلق کا زمان ایک ایسا تغیر ہے جو بغیر سلسلے کے ہے۔“ (۴)

عزیم فرماتے ہیں:

”تھا کی اور محدود وقت و شہادت کا تصور ان گنتی امکانات پر مبنی ہے۔ چنانچہ ایک طرف غوری ابدیت میں رہتی ہے جس سے ہماری مراد ہے نہ تو از تغیر اور دوسری طرف وہ زمان مسلسل میں رہتی ہے جس کے بارے میں میں کہتا ہوں کہ وہ حضراتی طور پر ابدیت سے متعلق ہے لہذا یہ نہ تو از تغیر کا چاند ہے۔ صرف اسی معلوم میں یہ ممکن ہے کہ قرآن کی اس آیت کو سمجھ سکیں:

لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَلَا تُفْهَمُ (۵: ۱۷۰)

اور رات کا آواز چاہیں گے سب سے ہے۔“ (۵)

۱۔ تفسیر مگر با ح اسلام میں ص ۷۷

۲۔ دیکھئے مقالہ باب دوم میں ”تغیر و قدوم“ زمان و مکان کے مباحثہ صفحہ ۲۲۹-۲۳۰

۳۔ تفسیر مگر با ح اسلام میں ص ۷۷

۴۔ ایضاً ص ۷۷

۵۔ ایضاً ص ۷۷

۶۔ ایضاً دیکھئے مقالہ باب دوم میں ”زمان و مکان“ کے مباحثہ صفحہ ۲۲۹-۲۳۰

لہذا اقبال جدید سائنس کے ان تصورات پر غور کیا کا اظہار کرتے ہیں، جن کے تحت دو اسلامی تصور حقیقت کی جانب بڑھ رہی ہے۔ اس طرح یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے کہ اقبال سائنس انکار اور عقل و خرد کے خلاف تھے۔ اقبال تو سائنس میں بھی ایک قسم کی روحانیت پاتے ہیں اور کائنات کے بارے میں حقیقہ و حجت کو بھی ایک قسم کی عبادت قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک فطرت کا مطالعہ ہمیں حقیقتِ مطلق سے قریب تر ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے۔

”فطرت کا علم صحت اخذ کا علم ہے۔ فطرت کے مطالعے کے دوران ہم کتابتِ مطلق کے ساتھ قرب و اتصال کی تلاش میں ہوتے ہیں جو مبادی کی ہی ایک دوسری قسم ہے۔“ (۱)

لہذا جدید دور کے تقاضوں کے تحت، ادبِ مسلمہ کے اقبال ضروری سمجھتے ہیں کہ جدید سائنس کے اصولوں کا وہم سے مطالعہ کیا جائے تاکہ ان کی روشنی میں فلسفہ کے بنیادی مسائل کو سمجھا جاسکے اور مغربی افکار کے مقابلے میں جدید مسلم علم الکلام اور اسلامی انبیاء کی تفکیر کی نوکاز فریضہ بخوبی انجام دیا جاسکے۔

”مجھے تو ایک اسلام کے باور میں انبیاء کا یہ فرض ہے کہ وہ مستقل میں اس نامتناہی فلسفہ و نظریے کی اوسر و تحقیق کریں اس کو جدید سائنس کے تصورات کے قریب تر لائیں جو خود اسی سمت میں آگے بڑھتی ہوئی نظر آتی ہے۔“ (۲)

اقبال تو دراصل سائنس کی مادیت پرستی کے خلاف ہیں کہ جس کے تحت مادہ پرست عقائد کی طرح مادے کو بھی الٰہی اور اہدٰی قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ مادہ مختلف اشکال تو اختیار کر سکتا ہے مگر یہ فنا نہیں ہوتا۔ وہ اُسے ہی سرچشمہ حیات تصور کرتے ہیں۔ سائنس دان اپنے نظریات کی بنیاد خارجی مقامات، فنی تجربات اور محسوسات پر رکھتے ہیں۔ اس لیے وہ حواسی فلسفہ ہی کو لائیں اور یہ ظہر سمجھتے ہیں۔ وہ شعور اور روح کو بھی مادیت ہی کے تابع قرار دیتے ہیں۔ (۳)

اقبال ان مادہ پرستوں کے خلاف ہیں کہ جن مادہ پرستوں کی نگاہ میں ہمارا ذہن ہماری پیدا نقش کے وقت اس سطح کی پائیدار ہوتا ہے جس پر ابھی کچھ لکھنا نہ کیا ہو۔ جوں جوں ہم ارد گرد کی چیزوں کو دیکھتے، سنتے، چھوتے اور سوچتے ہیں، تو ان حواسِ ہمارے دماغ پر اس کے خواص کے محسوسات ہمارے تصورات کا سبب بنتے ہیں۔ اس لیے مادہ ہی ہماری معلومات کا اولین اور لازمی سرچشمہ ہے۔ مادہ پرست شعور اور عقل کو بھی مادے کی کرشمہ سازی کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ اس عقائدِ نظریہ سے عالم محسوسات سے مادہ، فناء اور فنا کا شکار روح، حیات بعد الموت، وحی و الہام اور خدا کی کرامت میں کوئی اہم اور مستقل حیثیت نہیں رکھتے۔ وہ مادہ کو مختلف عناصر کی ترکیب اور مادے کی فزائی یا فزوسات سمجھتے ہیں۔ (۴)

اقبال ان سائنسدانوں اور ان کے حامی مفکرین کا رد کرتے ہیں جن کی نگاہ میں ذہان و مکان تفلیقِ باری تعالیٰ کا

انچہ پھر کائنات اسلام میں ۶۷

سہ ماہی ۱۹۱۹ء

۳۔ محمد شریف، ”تذکرہ مسعودات، خطباتِ اقبال، ص ۱۵۱، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۵۱-۱۵۲

۴۔ سہ ماہی ۱۹۱۹ء

شاید انہیں جگہ مارے کی غلطی وجود میں آئے ہیں۔ دوسرائی کی اس سوچ کے مخالف ہیں کہ مادہ قائم بذاتہ ہے اور کائنات چند صحیح اصولوں کی بنا پر وہاں دوایں ہے۔ مادہ مستقل وجود رکھتا ہے اور ازلی وابدی ہے۔ کائنات اس مادے پر مشتمل ہے جو کچھ ناقابل تخریر اصولوں کی کار فرمائی سے آگے بڑھ رہی ہے اور اس کے پیچھے کوئی فعال اور قادر مطلق خدا موجود نہیں۔ لہذا مادہ طبیعیات کا بھی وجود نہیں اور مذہب کے تمام عقائد بھی محض افسانہ ہیں۔ اقبال تو اس سائنس دان کے یہی ذمہ داریاں دیتے ہیں جس کے تحت کسی تجربے کی کسب وکامیاب ہو جائے، جو وہی مطالعات کو حقیقت اولیٰ کے ادراک کا ذریعہ سمجھایا جاتا ہے اور پھر حقیقت کو نہ پا کر اس کا انکار کر دیا جاتا ہے۔

اقبال نے سائنس دانوں کے انجمنی رجحانات کا رد کیا ہے۔ انہوں نے سائنس کے قدیم اور بنیادی نظریے یعنی تصور مادہ کی تردید کی اور شعور، نفس، روح، الہام، وحی، کشف اور وجدان کی حقیقت واضح کرتے ہوئے مادہ طبیعیات اور جوہر پارٹی ختمی کا اثبات کیا ہے۔ اقبال نے جس اور تجربی علم کی دلدل اور سائنسی مادیت پرستی اور فلسفیانہ تشکیک کے اس دور میں مذہبی صداقتوں کی حقیقت، اسلامی گرو ایمان کو بنیاد بناتے ہوئے جدید سائنسی اور فلسفیانہ طرز استعمال سے ثابت کی۔ اقبال نے وجود پارٹی ختمی کا انکار کرنے والی سائنس دانوں کے بتایا کہ جس تجربے سے حاصل ہونے والے علم سے مادہ علم کے ایسے ذرائع بھی موجود ہیں کہ جن کے ذریعے حقیقت اولیٰ کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔ (۱) اقبال کے اس عظیم تہذیبی کارنامے پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر سید محمد اظہار لکھتے ہیں:

”اقبال کاسب سے بڑا دانشور ان کی سائنسی تعلیمی ماحولیت پر غور ہے لیکن یہ کہ وہ مختلف اور متضاد نقطہ نظر میں اپنی جامع فکری کے حوالے سے ایک طرح کی مناسبت پیدا کرنے کے عادی ہیں۔ وہ اسلامی اور مغربی حکمت کے مختلف نظریات کی تنقید بھی کرتے ہیں تاہم تنقیدات کے اندر سے اپنا ایک جامع تصور بھی مرتب کرتے ہیں جس کا روح علوم کے لحاظ سے ایک طرف نہیں ہوتا بلکہ سرحد ہوتا ہے اور اس میں متعدد نظریوں سے توازن قائم ہو جاتا ہے۔ اقبال کی جامع فکری موجود سائنسی تجربی دور میں اسلام اور قرآن کی فکری و اپنی روح کا اثبات ہے لیکن ان کی جملہ فکری ماحولیت ہی جہاں جہاں ایک منہاج اپنی کی حیثیت کی تصدیق کے لیے ہے۔

آج کے فلسفیانہ دور میں مغربی افکار کاسب سے بڑی کوشش یہ ہے کہ کاسب کی بنیاد یعنی وحی، الہام کی حقیقت کو سائنسی دلائل سے قطع کر دیا جائے۔ اقبال نے جو وحی، الہام پر ایمان رکھتے ہیں، اسی لیے فلسفیانہ کی دلیوں کو رد کر کے، غیر معمولی جوش و خروش سے، وجدانی بنیاد کا اثبات و استحکام کیا ہے۔“ (۲)

اقبال سائنس کے مادیت، جڑویت، محدودیت اور غلط فہمی کے شاک ہیں۔ ان کے خیال میں سائنسی علوم زندگی کے تمام حقائق اور ان کے باطنی دہائی اصل نوعیت کے بارے میں کوئی جامع تصور پیش نہیں کر سکتے:

”فکری علوم اپنی مغفرت میں جڑوی ہیں۔ اگر یہ علوم اپنی مغفرت اور اپنے حیلے کے بارے میں سچے ہیں تو وہ انہی

ہو سکتے اور کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں، حقیقت کے اگلی صورت، عقلی ہو۔" (۱)

اس کے برعکس دینی اور مذہب، کائنات، مذاہب، باری تعالیٰ اور انسان کے آدمی کے رابطہ و تعلق کے بارے میں ہمیں جامع تصور سے روشناس کراتے ہیں مذہب انسانی تجربے کی حقیقت میں حقیقی طور پر جانتا چاہتا ہے۔ (۲) لہذا اقبال کے نزدیک۔

"مذہب مذہب ہی، جہاں اسی طور پر ایک طریق زندگی ہے، حقیقت تک پہنچنے کا بیجہ اور ہے۔" (۳)

دوسرے لکھتے ہیں کہ:

"سائنس، ایسے اظہارات کو مکمل طور پر نظر انداز کر سکتی ہے یا اس کے اظہار میں اسے تاریکی کی ایک جانب ہل جانے کے اظہار میں اسے اظہار کا ایک ایسا مکمل تصور سے نکلے ہے جسے کھینچے گا اظہار میں نکلتا ہے۔ مگر ایک ایسے مذہب، جہاں اظہار کی ترتیب و تشکیل میں اپنے ذاتی مروجہ کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے تاکہ اپنی کوششوں کا حتمی مقصد حاصل کر سکے، اس بات پر قائم نہیں کر سکتا جس کو ماضی ایک دور کا یا کوئی ایک دور ہے یا جس سے اظہار بھیہما کرتے تھے۔" (۴)

اس طرح اقبال، عقلی عقل کے مقابلے میں مذہبی وجدان اور صوفیانہ تجربے کی حقیقت اور اہمیت جان کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ صوفیانہ تصور ہی کے ذریعے حقیقت، عقل کا مکمل توقف حاصل کیا جاسکتا ہے۔ (۵) اور اس طریق سے حاصل ہونے والا مشاہدہ بھی اتنا ہی غریب اور حقیقی ہوتا ہے جتنا کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ اس کے باطنی، صوفیانہ یا مافوق الفطرت ہونے سے کسی دوسرے تجربے کے مقابلے میں اس کی قدر و قیمت کم نہیں ہوتی۔ (۶) صوفیانہ تجربے کی حقیقت اور ثابت جان کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

"لہذا اس بات کا کوئی جہاں نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے مراتب کو صوفیانہ اور جذباتی کہ گہرے مشاہدے کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربے کے حقائق کی طرح ہی مستحق حقائق ہیں۔ جہاں تک تجربے کے نتیجے میں علم پیدا کرنے کا مقصد ہے تمام حقائق یکساں طور پر فہم ہیں۔ ذہنی انسانی تجربے کے اس شعبے کو تجربے کی فہم سے دیکھنا کوئی بے لوثی کا رویہ ہے۔" (۷)

دوسرے لکھتے ہیں:

"چنانچہ جہاں تک حصول علم کا مقصد ہے صوفی کا تجربہ اتنا ہی حقیقی اور دلچسپ ہے جتنا کہ انسانی زندگی کا کوئی اور تجربہ۔"

۱۔ تجزیہ تجزیہ اسلام میں

۱۲۔ اقبال

۱۳۔ اقبال میں

۱۴۔ اقبال

۱۵۔ اقبال میں

۱۶۔ اقبال میں

۱۷۔ اقبال

اسے محض اس لیے نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ، حسی اور ادراک پر ایمان رکھنے والوں ہی پر محض ہے کہ صوفیانہ تجربے کو محض کرنے والی معنوی کیفیات کی بنا پر اس کی روحانی قدر و منزلت کم کر دی جائے۔" (۱)

یوں اقبال، علم یا علم اس یعنی سائنس ہی کو سب کچھ سمجھنے والوں کی غلط فہمی دور کرتے ہوئے ان پر مذہب اور صوفیانہ تجربہ یعنی تصوف کی اہمیت واضح کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مذہب کا دائرہ سائنس اور عقلیت اور فطرت سے وسیع تر اور بلند تر ہے۔ یہ مذہب ہے جو حقیقت مطلق سے قرب و اتصال کی آرزو رکھتا ہے۔

"مذہب کے تمام عقلیت کے لوازم سے بلند ہوتے ہیں۔ عقلیت ایمان کے بارے میں عقلی نقطہ نظر ہے اور وہ اس تصور سے آگے نہیں بڑھتا۔ تجربے کی کلیدیت کو ایک عقلمندی لانگے۔ وہ کراہت کو خدا سے علیحدگی سے دیکھتا ہے۔ مذہب حقیقت سے زیادہ مجرے فطرت کا حقائق ہے۔ یہ ایک نظریہ ہے جس کا ہر ایک ذمہ دار تجربے فطرت اور اتصال ہے۔" (۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ ہی حقیقت مطلق کے ادراک کی اور اس سے قرب و اتصال کا مستقر ذریعہ ہے اور اسلامی تصور اس تجربے کا عملی اعتبار ہے۔

"سائنس میں کوئی ایسا تجربہ نہیں کہ تصوف نے اس تجربے کے مخصوص مطالعے کے بارے میں غور کی کسی طرف کو مختلف کیا ہے۔ اس کا ادب قائم ہے۔" (۳)

تاہم اقبال کہتے ہیں کہ:

"سائنس کی ایسی عقل نہیں کہی ہے جو ایک مرسومہ یا محدود الطبیعیات کے نظام فکر سے متعلق ہوئی ہے جس کے نتیجے میں جدید دین اس سے انحراف اور بچاؤ کرنی محسوس کرتا ہے۔ اب ذہن پیدا، نئے فطرت اور نظریات پر مبنی فطرت کی عادت ہے۔ خدا کے بارے میں کبھی ایک فطرت اور ذمہ دار تجربے کا طلب گار ہے۔ اس کو مسلم یا سنی تصوف مطلق نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں مرد اور اذکار و لوازمات فطرتی تصوف سے انحراف دیکھتے ہیں جو ایک ہے فطرتی کا حقائق ہے۔" (۴)

اس طرح، اقبال قدیم غیر اسلامی تصوف سے تو بیزاری کا اظہار کرتے ہیں مگر یہ حقیقت یہاں ہے کہ وہ اسلام کے اصلی تصوف کو حقیقت مطلق کے ادراک کی اور اس سے قرب و اتصال کا مستقر ترین ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ ادراک و تجربہ ذاتی الٰہی کے لیے علم یا علم کی اہمیت، سائنس کی آفاقیت اور روحانی کے دل سے نکالیں ہیں۔ اقبال کا کہنا کہ مادہ ہے کہ انہوں نے علم یا علم اور حسی تجربے ہی کو سب کچھ سمجھنے والی سائنس کی پروردہ مادہ پرست دنیا میں روحانیت کے چراغ روشن کیے ہیں۔ انہوں نے مادہ پرست مغربی سائنس دانوں اور فلاسفہ کے عقلی حسی علم اور حسی تجربے ہی کو حقیقی تعلیم کرنے اور اس کی بنیاد پر مابعد الطبیعیات اور جود باری تعالیٰ کے افکار کا رد کیا ہے۔ انہوں نے عارفی اور حسی علم کی اتحادیت کو تسلیم کرتے ہوئے باطنی

ارتقاء و فکر کا اسلام میں ۳۹

۲۔ عینا ص ۸۰

۳۔ عینا ص ۸۱

۴۔ عینا

علم کو اس پر ترجیح دی ہے اور صوفیانہ تجربے کی ثروت و انکاسیت کو ثابت کیا ہے اور اسے حقیقہ مطلق کے اور ایک اور اس سے قرب و اتصال کا درجہ قرار دیتے ہوئے وہدان کی راہ سے سے ذات الٰہی کا اثبات کیا ہے۔ اُن کا استدلال یہ ہے کہ مختلف زمانوں میں مختلف قوموں کا اِلهائی اور صوفیانہ لُوب یہ حقیقت ظاہر کرتا ہے کہ انسانی تاریخ میں مذہبی تجربات اور روحانی مشاہدات کو ہمیشہ غلبہ رہا ہے۔ اس لیے ہم انھیں محض دھوکہ کہہ کر روٹھیں کر سکتے۔ (۱) اقبال جاتے ہیں کہ صوفیانہ مشاہدہ حقیقت کے کلی اور ایک کا باعث بنتا ہے۔ (۲) تھوڑے

”صوفیوں کی اخلاقی تاریخ میں محض محض اور مذہبی نفسیات (اس اصطلاح سے میری مراد اعلیٰ تصوف ہے، کاروں کا

دعا ہے کہ لفظ حق کو حاصل کیا جائے اور اس سے لفظ احد ہو جائے۔“ (۳)

اسی لیے، اقبال کے خیال میں

”صوفیانہ اور اسے بحسب ہی طرز معمولی کہوں نہ ہوں وہ ایک مسلمان کے لیے عملِ طور پر طبیعی اور فطری تجربہ ہیں۔“ (۴)

مگر سو بخود دور میں مساجدِ مسلمہ کے ایک بڑے علمی محلقے میں تصوف کے خلاف ایک طوفانِ چاہے مغربی اقوام نے مسلمانوں کی روحانیت (تصوف) سے خائف ہو کر، اس کے خلاف جرمِ چلائی تھی وہ اس میں کافی حد تک کامیاب رہی ہیں اور اس کے نتیجے کے طور پر خود مساجدِ مسلمہ میں تصوف کی مخالفت پر عملی بے ثمر و مضامین اور کتب و دوروں آج بھی ہیں۔ (۵) اور تصوف کے خلاف باقاعدہ و منظم تحریکیں چل رہی ہیں۔ تصوف نام پر دوکاندار پائیں چمکانے اور خرافات کو فروغ دینے والے نام نہاد صوفیائے تصوف کو تو محض و خدو سے معمولی تھقل رکھنے والا انسان بھی حق قرار نہیں دے سکتا اور اقبال نے بھی ایسے ہی تصوف کی مخالفت کی ہے۔ لیکن ان غلط کاردار اور غلط نظریات رکھنے والے لوگوں کی بنا پر سارے تصوف ہی کو قاطعی خدمت گردانا اور اسے بدعت، شرک اور کفر قرار دینا کہاں کی دانشمندی ہے۔ حیرت ناک امر تو یہ ہے کہ پورے عالمِ اسلام میں تصوف کے خلاف باقاعدہ مہم جاری ہے اور مسلمانوں بالخصوص مسلم نوجوانوں کو اس سے خطر کرنے کی ہرج و مرج و کوششیں کی جا رہی ہیں۔ یہ دراصل اسلام کے روحانی نظام کے خلاف مغرب کی سازش تھی جو کامیاب ہوئی نظر آ رہی ہے۔ (۶) پڑھ لکھے نوجوانوں کو تصوف سے برگشتہ کر دیا گیا ہے۔ وہ تصوف کو غیر ضروری بلکہ ناجائز سمجھتے ہوئے اور حاکمیت کو لکھنے کی کوششیں ہی نہیں کرتے اور

۱۔ تجزیہ فکر و ادب اسلام میں ۲۱۹

۲۔ ایضاً

۳۔ لکھنے والے کا نام اب ہم میں ”وہدان“ اور ”وہدانہ“ کے ساتھ مل کر ۱۹۵۴-۱۹۵۵ء

۴۔ تجزیہ فکر و ادب اسلام میں ۱۶۸

۵۔ ایضاً ۱۵۶

۶۔ مثلاً لکھیے محمد ابراہیم رضا میں تصوف ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱،

ہوں وہ بھی اعلیٰ مغرب کی طرح غرگہر محسوس نہیں کر رہ گئے ہیں۔ باوجود اطمینان اور وجود باری تعالیٰ کے اور اب کلی کی منزل تک ان کا پہنچنا ہی مشکل دکھائی دیتا ہے۔ حقیقت مطلق سے قرب و اتصال تو اس سے بعد کی منزل ہے۔ ایسے میں اقبال کا یہ تصور کہ صوفیانہ مشاہدہ ہی حقیقت مطلق کے کلی اور اک اور اس سے قرب و اتصال کا ذریعہ ہے، ایسے سلسلہ اور کل انسانیت کے لیے انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے ذریعے تصوف پر ایسے سلسلے اختیار ہوا کرتے ہیں جو ضروریاتِ فرائض حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ تصوف کی تعلیم اور پھر کلی صوفیانہ مشاہدہ کے ذریعے مسلم قوم اعلیٰ طور پر قرب و اتصالِ الٰہی کی منزل پر پہنچ کر ہی حاکماتِ الٰہی اور اہلسنت اقوامِ عالم کا طریض انجام دے سکتی ہے۔

اقبال نہ صرف اسلامی افکار و تصورات میں قدیم علماء کے وارث تھے بلکہ ان کی نظر مغربی افکار و علوم پر بھی نہایت گہری تھی۔ وہ اس کے جس منظر، اساس اور اس کی حاسموں اور کمزوریوں سے پوری طرح باخبر تھے۔ چنانچہ ایک طرف انھوں نے اصل اسلامی عقائد و تصورات کی جھوٹا عالم کے انداز میں بھر پور ترجمانی کی ہے اور دوسری طرف افکار مغربی پر نہایت دور رس اور گہری تنقید کر کے انہوں کو اس کے دھب اور دھبے سے نہات دلائی (۱) اور یوں مسلمانوں کے جدید علمِ کلام کی بنیاد رکھنے کا گراں قدر کام انجام دیا۔ اقبال ڈاکٹر سیہ فقراکھن:

”اسلام کے اصولوں اور جدید سائنس اور فلسفہ پر اقبال بہت گہری نظر رکھتے ہیں ان سبکیں پر انھیں بھر پور اور چارہ دار مطالعات حاصل ہیں۔ ایک بے نظری نظام کی تشکیل کے لیے وہ جدید صاحبِ فراست ہیں۔ اسلام اور فلسفہ کا قریب قریب بے پیر جھڑپا نہیں حاصل ہے اس میں ادائی مثال آپ ہیں اسی چیز نے انھیں اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ وہ اس روایت کا ایک دگر بھر اسیاء کریں جس کا آغاز صدیوں پہلے نظامِ ہندو شعری جیسے علماء نے اس مکتب کا تالیف کیا ان کا سامنا ہی علوم اور فلسفہ سے ہوا۔ اپنے خطبات میں انھوں نے انھوں نے ہمیں یاد دلا دیا ہے کہ ایک بے علم نظام کی بنیاد رکھی ہے نہ وہ جتنا ہے کہ یہ کام صرف وہی کر سکتے تھے۔“ (۲)

اقبال نے بالخصوص خطبات میں اپنے افکار و تصورات کے ذریعے اسلامی روایت کو زندہ بنانے اور نئے جدید فکری انداز میں نہایت اسلامی کی تشکیل نو کا فریضہ انجام دیا اور بطریقِ احسن وجود باری تعالیٰ کے اور اک اور انبیا کے مراحل طے کیے اور جدید دور کی عقلیت پسندی، مادیت پسندی اور جسمی و تجربی طرزِ فکر کے مقابلے میں کشف و وجدان کے راستے سے حقیقت مطلق کا اثبات کر کے حسی و تجربی اندازِ فکر کے حامل سائنسدانوں اور فلاسفہ کے افکار خدا کا بھر پور جواب دیا۔ اس اہمیت کے پیش نظر آج اسلام کی شکست و خوارگی کے لیے اقبال کے ان افکار کو سمجھنا اور انھیں آگے بڑھانا از بس ضروری ہے۔

بقولِ سیح اظہ قریشی:

”خطباتِ اقبال کے بیٹے سے اسلام کی فکری روایت کو آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔ اگر سرسید اور اقبال کی اسلامی فکر کے سوتے خشک ہونے کے لیے پھوڑا دیا گئے اور مسلمانوں نے اپنے آپ اس پتے والی عویں کے بازو تر

د محمد امجدی کمال اقبال اور جدید علم کا یہ اصول محمد اقبال مرتب جس جلد میں ص ۳۴

و فقر اکھن ”سیہ ڈاکٹر“ خطبہ صدارت ”خطباتِ اقبال محمد امجدی“ اقبال مرتب جس جلد میں ص ۳۴

ہندوں کو اپنے طہم و فتن اور گمراہی کی خاموشی اور سادگی میں آنے سے روک دیا تو اسلام کی شکست کا پامید
میت ہو گئی۔“ (۱)

حقیقت مطلق کے ادراک و اجابت کے ضمن میں اقبال کے طہم کام کا حاصل یہ ہے کہ صوفیانہ مشاہدہ وجود رکھتا ہے
اور اس کے ذریعے حاصل ہونے والا طہم بھی انتہائی غریب، حقیقی اور واقع ہے۔ جتنا کہ انسانی زندگی کا کوئی اور تجربہ بلکہ صوفیانہ
مشاہدہ ہی حقیقت مطلق کا طہم حاصل کرنے کا یقینی ذریعہ ہے۔ جو اس عقلی کے ذریعے اساتذہ باری تعالیٰ کا کمال اور اک ممکن
نہیں۔ صرف مذہبی و صوفیانہ مشاہدہ و تجربہ ہی ذلت عقلی کے ادراک کلی اور اس سے قرب و اتصال کی منزل تک پہنچا سکتا
ہے۔ اقبال تو سائنسدان کو بھی ایک صوفی قرار دیتے ہیں:

”فطرت کا سائنسی مشاہدہ کرنے والا بھی ایک طہم کا حصول ہے جو عام میں مشغول ہے۔“ (۲)

اُس کے نزدیک مذہب اور سائنس کی منزل کا تصور ایک ہے: یعنی حقیقت مطلق تک رسائی:

”پہلا امت قریب ہے کہ مذہب اور سائنس اگرچہ مختلف طریقے ہونے کا واسطہ ہیں مگر وہ اپنے مقصد و غایت میں
ایک دوسرے سے مماثل ہیں۔ دونوں کا مقصد حقیقت مطلق تک رسائی ہے۔“ (۳)

آج جب کہ سائنس مختلف اور نفسیات کے میدانوں میں حقیقت مطلق کے تصور پر پہلے سے زیادہ توجہ دے جا رہی ہے،
اور اپنے تجربات و مشاہدات کی روشنی میں اعلیٰ مغرب بڑی سرعت سے اسلامی تصور حقیقت کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ سائنسی
طوائف کے ذریعے روحانیت اُن پر آشکار ہو رہی ہے اور وہ باہر الطبیعیات کے جوہر کو تسلیم کرنے لگے ہیں: بقول ڈاکٹر طاہر حمید

”یہ سائنسی حقیقتات اس امر کی تائید کرتی ہیں کہ صوفیائے اہل آفاق میں وحدت کی حالت کا احساس ہے جو انسان

کو تمام کائنات حقیقی کے مرکز اور اس سے اپنے ابدی اتصال سے ہر دور کرتا ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ میں ”وہم

ہے۔ قرآن مجید حضرت کے نامی بنیادی حقائق جن کا انکشاف آج کی دانش لاکھ کر رہی ہے۔ کو بیان کر کے قربت الہی

کے تصور کی اہمیت قلب و روح میں جاگزیں کر رہا ہے اور اس فکر کو ”وہم کا سائنس“ قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی کتابوں

کے مشاہدہ کی اپنی ہی زبان کردہ ترجمہ (۳۱-۵۳) کے مطابق قرآن مجید میں درج ذیل آیت (۴) میں پہلے آفاق میں

موجودان دکھائے گا اور کہتا ہے جو آج بنیادی ذراتی طبیعیات (Elementary Particle Physics) کا

موضوع ہیں۔ وہ آیت کی ہر جگہ ذیل آیت تک موجودات کے مجموعہ کو جان کر کے ہمیں اس کے ادراک و استحصا کی تعلیم دی

جا رہی ہے۔ اس کے بعد افسوس نگر یعنی طریقی تصوف کا جان ہے اور اس ترجمہ سے فو ”وہم“ کے حصول کو لاہوتی

نکلت اٹھ کر کربدی طاعت فراہم کر دی گئی ہے۔“ (۵)

۱۔ سبحانہ قریشی، مشاہدہ اقبال کا سب سے بڑا حشر، مشعل، ص ۱۵۷، اقبال سمریت، پرنس ہاؤس، لاہور، ۱۹۷۹ء

۲۔ تجزیہ غریبہ اسلام، ص ۱۱۸

۳۔ پینڈا، ص ۳۳

۴۔ قرآن مجید، ج ۱، ص ۱۱

۵۔ طاہر حمید، کوئی ڈاکٹر، ”طہم“ میں وحدت کی مثال ”مضمون: اقبالیات، ج ۱، لاہور، ۱۹۷۹ء، ص ۱۴

ایسے میں اقبال کا تصور حقیقتِ مطلق، جس کا اندازک صوفیانہ تجربہ کی راہ سے ہوتا ہے اور جس سے قرب و اتصال کے لیے بھی اقبال اعلیٰ تصوف کے راستے ہی کو مستقر و مستند مانتے ہیں، اعلیٰ مغرب کے لیے بھرپور ایثار کا فریضہ انہماک دے سکتا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مسلمان اہلِ نبیات اسلام کی تکفلی لو کے کام کو آگے بڑھائیں اور کشف و وہدان اور تصوف کی اہمیت کو سمجھیں، کیونکہ

”بارخِ شامہ ہے کہ علومِ باطن کے ارتقا و پیش و جان و حدس کا جو عظیم سفر ہے۔ وہ مغربی و کبرئی پر مطلق مقدمات کا نہیں۔ اس حقیقت کو بغیر اسلوبِ برہنہ بھی بیان کر سکتے ہیں کہ فکر و نظر کے گورہ پائے یکہ دانہ انکرا بغیر کسی تصور و ارادہ، اور تہیب موعود و محفل کے رخ و وہدان پر غور و غور دیکھئے اور عالم و ادراک کا تصور ان جتنے ہیں۔ سائنس سے بڑا شدہ حیرانات کا عظیم مآب نہتہ رہا ہے۔ اور علم و ادراک کو جہانِ نوگوں نے مہیا سجدہ و تجربہ کے بعد رنگ و نغاس میں مسمور کبھو کرنا تھا، اس کے خلاف اب ایسا ناخدا ساز عملِ علمی محفلوں میں روا رکھنا ہونے لگا ہے۔ اور پڑے کھسے اور ادراک سے آشنا حضرات بغیر کسی الجھ اور تامل کے اس حقیقت کا اعتراف کرتے گئے ہیں کہ جہاں، استحضار و تجربہ کے قاعدہ سے بھرپور ذائل دیتے ہیں اور فکر و استدلال کا عصب و دماغ تنگ ہار کر بندھا جاتا ہے، وہاں انکرا و وہدان و حدس (intuition) کی تجر و داریاں ایک ہی دست میں حقائق و معارف کو پالنے میں کامیاب ہو جاتی ہیں۔“ (۱)

لہذا آج جب کہ انسان محفل و فرد کے میدان میں پہلے سے کبھی آگے بڑھ چکا ہے اور ہر شے کا مرقعہ حاصل کرنے کا دعوہ کر رہا ہے، ایسے میں اگر اس کے سامنے تصوف کی حقیقت بھی رکھ دی جائے تو وہ تنقید و تجزیہ کے بعد بھی اس کا مرقعہ بھی آسانی سے حاصل کر لے گا کیونکہ آج سائنسی حقائق بھی صوفیانہ مشاہدات کی تصدیق کر رہے ہیں۔ (۲) لہذا بقول مولانا جعفر حلیہ ندوی:

”مشرقانِ حقیقت انہی پنج نہیں جس کا خارجی ارتقا اور علومِ باطن کی تکمیل سے کوئی ٹکڑا نہ ہو، بلکہ اس کے عکس انسان کا علم جس قدر آفاق ہے، بارے میں زیادہ بھی مستحضر اور قائل و حاض ہونا اسی اہمیت سے اس کا مرقعہ انسانی و خوب زیادہ واضح نہ ہوا، انکار و انکار و جواب بیان کی گزرت ہے آئے واک اور زیادہ صاف ہو گا۔ ہوں گے کہ اب اہلِ امت آج سے کہ انسان مروجہ و تجرباتی کی روشنی میں روحانیت میں قدم کے گورہاں بھی اہم سے اسی و حد و حد و سمیرت کے ساتھ باطن کی طرف تحقیق و تہمس کے قدم بڑھانے جس طرح اس نے خارجی دنیا میں بڑھانے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اس دور میں اگر کوئی اوجاہ کوئی حارث کا پیرا اور کوئی حیدر دیشلی بیاد ہو تو وہ ایسا ہو گا کہ اس کی بولی حای بھی کبھی کبھو گے اور ابھی طرح جان نہیں گے کہ اس عالم میں اور نہانے باطن کے عجائب و غرائب کا کیا عالم ہے۔ لیکن ضرورت اس کی ہے کہ تصوف باطنِ علوم و باطن (Soleoclesner) کی ایک شاخ قرار پائے۔ اور ہمارے وہ علماء و محدثین جس اگے ہوئے ہیں (materialists) کی تحقیق سے فارغ رہ کر علم و حقیقت کی طرف بھی ناگاہ ہوں۔“ (۳)

اقبال کا عظیم کھائی اور تجربہ کی کارنامہ یہی ہے کہ انھوں نے حقیقتِ مطلق کے اندراک اور اس تک رسائی کے ضمن میں صوفیانہ تجربہ و مشاہدہ کی حقیقت، اہمیت اور تعلیمیت واضح کی اور جدید فلسفیانہ انداز اور مغربی طرزِ استدلال ہی کے

۱۔ جعفر حلیہ ندوی، تعلیماتِ اسلامیہ، ص ۳۱۸

۲۔ سلطان شیر محمد، ماہرِ مانی میں ص ۹۹، ۱۰۳

۳۔ جعفر حلیہ ندوی، سرگزشتِ فردا، مولانا، علم و مرقعہ، ص ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱

ذریعے اسلامی گروہ ایمان کی روح کا اثبات کیا۔ لہذا اقبال میں کسی علم کے وہ مقام ہدیہ تک موجود ہیں جن سے ہدیہ سائنسی علوم پیدا ہوئے ہیں۔ اقبال کا طرز استدلال سائنسی ہے، مگر وہ حقیقت مطلق تک وہدان کی راہ سے پہنچے ہیں۔ یوں اقبال نے علمِ انھماں اور حسی تجربات کی اہمیت تسلیم کرتے ہوئے بھی علمِ بالہوی، وہدان، کشف اور صوفیانہ تجربہ و مشاہدہ کو حقیقت مطلق کے اور اک اور اس سے قرب و اتصال کا حقیقی، قطعی اور یقینی ماخذ قرار دیا ہے۔ اقبال نے ثابت کیا ہے کہ طبعیات اور حسی علوم ہی کل حقیقت نہیں ہیں، بلکہ ان سے ماوراء بھی ہے ثار تجربات و مشاہدات ہیں۔ یوں اقبال نے عالمِ انسانی کی قوتِ اصول کے بلند ترین مظاہر کی جانب مہل و دل کرائی ہے۔

اقبال نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ مذہب نہ صرف ممکن ہے بلکہ موجودہ دنیا کے لیے از حد ضروری بھی ہے، کیونکہ مذہب ہی حقیقی طور پر عقلی طرزِ حیات ہے جو حقیقت کو پالنے کا حمیدہ ذریعہ ہے۔ اقبال نے ذہنی زندگی کو تین اہم اور ایمانی اعتبار، فکر اور کشف میں تقسیم کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ جس سے کشف کے دور میں ذہنی زندگی میں یہ انگ پرورش پاتی ہے کہ وہ حقیقت مطلق سے براہِ راست شہادہ نام ہو۔ (۱) اقبال اسی مرحلے کو ذہنی تجربہ یا صوفیانہ مشاہدہ و تجربہ کہتے ہیں۔ اس طرح وہ حقیقت مطلق کے اور اک کے لیے عقلی اور عقلی استدلال سے زیادہ تجربہ روحانی اور وہدان پر زور دیتے ہیں۔

ہر چند کہ موجودہ دور میں سائنسی حقائق وجودِ باری تعالیٰ کی حریفِ تصدیق کر رہے ہیں۔ نظریے اضافیت اور نظریے کوانٹم نے مادیات کے قدیم نظریے کو بارہ بارہ کر کے دکھایا ہے۔ ہدیہ طبعیات کی تحقیقات اور ریاضیوں سے ایک ایسا منظر نامہ تشکیل پاتا دکھائی دے رہا ہے جو صوفیانہ مشاہدات و تجربات سے قریب تر ہے۔ سائنس طوطا بخود اپنے سامنے والوں کو مابعد الطبعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کی جانب لیے جا رہی ہے، مگر علمِ انھماں، حسی تجربہ اور حکیم محسوس کے مادی اہلِ مطرب اور ان سے سرحد بعض اہلِ مشرق کے دہانوں میں آج بھی اگر ایک طرف عقل اور روحانیت تو دوسری طرف مذہب اور سائنس کی جنگ جاری ہے۔ آج بھی بہت سے انسان، وجودِ باری تعالیٰ کے بارے میں شک و شبہ کا شکار ہیں۔ اگرچہ بقول اقبال ہدیہ سائنس کے نظریات اور ریاضیوں نے انسان کو سوچنے پر مجبور کر دیا ہے کہ:

”کیا علم و منطق کی اسیر قدرت ہی تمام تر حقائق ہے؟ کیا حقیقت مطلق ہمارے شعور پر کسی اور طرف سے بھی حملہ آور

نہیں ہوتی؟ کیا کچھ قدرت کا خاص عقلی مہلانی ہی مابعد طبعیات ہے؟“ (۲)

اقبال نے ان سوالوں کا جواب، اسلامی عقائد کی روشنی میں، ہدیہ انداز میں دیتے ہوئے اسی حقیقت سے پردہ اٹھایا ہے کہ حقیقت مطلق کا مکمل و قوف حاصل کرنے کے لیے اور اک انھماں کے پیلوں پہ چلوں، جسے قرآن قلبِ پافراؤ کہتا ہے، کے مشاہدات سے بھی کام لینا چاہیے۔ یہ ایک دانش وہدان اور بصیرت ہے جس کے ذریعے ہمارا حقیقت کے نقیہ گوشوں سے رابطہ ہو جاتا ہے جو حواس کی حد سے باہر ہیں۔



حاصل مطالعہ

اسلامی نظریہ وحدۃ الوجود، النورانیوں، نورانی طوینیت، شجرہ اچاریہ کی وجہ انت اور بندہ و اس کے نظریہ ہائے سے اقتضائے شہاد ہے اور نہ ہی اتحاد اور طول سے اس کا کوئی واسطہ ہے۔ یہ لفظ نہیں اس کے مراد ہے pantheism کا باعث پیدا ہوئی ہیں جو طول و اتحاط کا مترادف ہے اور وحدۃ الوجود کے لیے ہرگز مناسب نہیں۔ اسلامی وحدۃ الوجود کے مطابق سب چیزیں اللہ کا مظہر ضرور ہیں لیکن یہ سب خدا سے الگ وجود بھی رکھتی ہیں۔ کائنات میں حقیقی معنی میں صرف اور صرف ایک ہی ذات موجود ہے اور وہ اللہ ہے۔ وہی حقیقت مطلق اور واجب الوجود ہے۔ یہ کائنات حق تعالیٰ کی ذات و صفات کی مظہر ہے۔ اس کا وجود مستقل بذات اور حقیقی نہیں بلکہ عطا ئے خداوندی ہے۔ اس کا وجود عقلی ہے جو چاہے موجود و مشہود ہے مگر اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ بالفاظ دیگر حقیقی وجود صرف اور صرف ذات واجب تعالیٰ کا ہے جبکہ کائنات اپنے وجود اور اپنی ہائے کے لیے برآں ذات واجب تعالیٰ کی محتاج ہے۔ یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے، اقبال اور اقبال عربی اس کے مؤید ہیں اور اس کا طول، اتحاط، وجہ انت اور نورانی طوینیت سے کوئی تعلق نہیں۔ اقبال کے تصور حقیقت مطلق پر از ازل تا آخری وحدۃ الوجود کا پرتو صاف دکھائی دیتا ہے۔

علامہ اقبال اپنی فکر کے ابتدائی دور میں تقریباً ۱۹۰۸ء تک نورانی طوین اور پانچ وحدۃ الوجود کی ترجمانی کرتے دکھائی دیے ہیں۔ اس دور میں وہ نورانی طوینیت، وجہ انت، انظار طوین کے نظریات اور مسلم نظریے کے پیش کردہ نظریہ وحدۃ الوجود کو ایک ہی شے سمجھتے رہے۔ اسی لیے اُن کے اس دور کے انکار و خیالات پر انظار طوین، نظریہ طوین اور وجہ انت کے اثرات نمایاں ہیں اور اُن کا تصور حقیقت مطلق بھی انہی خیالات کی ترجمانی کرتا دکھائی دیتا ہے۔ اس دور میں اقبال حقیقت مطلق کو ”حسن اولیٰ“ سے تعبیر کرتے ہیں، جس کا وجود انہیں کائنات کے ہر ذرے میں دکھائی دیتا ہے اُن کے نزدیک یہ ”حسن اولیٰ“ کائنات کے ہر ذرے میں عیاں بھی ہے اور نہاس بھی۔ یہ موضوعی اور سرحدی دونوں عالموں میں موجود ہے۔ یہ حسن کائنات کی ہر شے میں جاری و ساری اور ہر شے پر حاوی ہے۔ اُن کے خیال میں حقیقت اور واقعیت صرف ایک ہی ہے اور وہ غیر متخص ہے جس میں خالق و مخلوق ملت و معلول، حرکت اور سکون کا اختلا نہیں۔ کائنات کی حقیقت فریب فکر کے سرا جگہ نہیں۔ جو کہ ہم دیکھتے ہیں وہ ہمارے اپنے شعور کا ساختہ ہے۔ حقیقت میں من و حق کا سوال ہی نہیں۔ یہ خیالات واضح طور پر انظار طوین، نورانی طوین اور پانچ وحدۃ الوجود کا پرتو لیے ہوئے ہیں، کیونکہ مسلم صوفیائے کرام کا سب سے بڑا کردار، جس کے سرخیل شیخ اکبر الہی عربی ہیں، عالم کو معدوم و فریب فکر نہیں بلکہ اس طرح اسلامی وحدۃ الوجود میں نہ تو کائنات کا باطل سمجھا جاتا ہے اور نہ ہی انسانی انا کی قہر کی جاتی ہے۔ بلکہ عربی اور دیگر معتقد و عبادی صوفیاء وحدۃ الوجود کے ساتھ

انسانی خودی اور خدا کی اخلاقیات کے بھی قائل ہیں اور اخلاقیات کو کلیت کی ضد نہیں سمجھتے۔

افلاطون، ارسطو، مسیح اور شکر اچاریہ کے دینیاتی، وحدۃ الوجود اور مسلم فلسفہ و صوفیا بالخصوص ابن عربی کے فنی کردہ نظریہ وحدۃ الوجود میں اس واضح عقائد کے باوجود بعض مسلم و غیر مسلم مفکرین اور مستشرقین کی طرح علامہ اقبال بھی اس دور میں انہیں ایک ہی شے سمجھتے رہے۔ قیام یورپ (۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء) کے دوران میں علامہ اقبال پر ان کے یورپی اساتذہ، جن میں مشہور مستشرقین بھی شامل تھے، کے اثرات بڑے جو وحدۃ الوجود کی اصل دینا انت اور نوعاً طبیعت کو قرار دیتے ہوئے اسے طویل اور اتحاد کا مترادف سمجھتے ہیں۔ یورپ میں اقبال نے اپنی تعلیمی ضروریات کے لیے پاکستان اور جرمنی کے مغربی علماء و مفکرین کی کتب کا مطالعہ کیا۔ چند اہم وحدۃ الوجود کو انہی کی فنی کردہ تعبیر کے آئینے میں دیکھنے لگے۔ اس تعبیر کے مطابق صرف اللہ موجود ہے اور انسان (خودی) مسموم یا معدوم ہے۔ اقبال کا اسلامی وجد ان سے کب کو مارا کر سکتا تھا۔ لہذا قیام یورپ ہی میں اقبال کا ذہن وحدۃ الوجود کے بارے میں تفکیک کا شمار ہو چکا تھا۔ جلا ۱۹۱۵ء میں اقبال نے اسرار خودی کے دیباچے میں، اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق و دار کے بغیر مصافحہ و گفتگو میں اس سے اپنی بیزاری کا اظہار کر دیا۔ اسی جا پر، اقبال کے ابتدائی دور میں، ان کے تصور حقیقیہ مطلق پر غور و غلطی اور دینیاتی اثرات قابل گرفت نہیں کیونکہ اس دور میں وہ غیر اسلامی اور اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق محسوس نہیں کر سکتے تھے۔ جرمنی انہیں اس کا احساس ہوا کہ نظریہ وحدۃ الوجود طویل اور اتحاد کے مترادف ہے تو وہ غلط طوئی، دینیاتی اور اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق کیے بغیر اس کے تحت خلافت بن گئے۔ مذکورہ دیباچے میں دوسری نظر اور ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کو کمال قرار دیتے ہیں جس بات کا ثبوت ہے کہ وہ اب بھی تک وحدۃ الوجود کو سری شکر کی دینا انت پر ہی مائل کر رہے ہیں۔ لہذا ۱۹۲۲ء تک وہ اس نظریہ کو طویل اور اتحاد کا مترادف سمجھتے ہوئے، اس کی شدید مخالفت پر کمر بستہ رہے۔ اسرار طوئی اور اس کے نتیجے میں ہونے والی قلبی سرگردانی اس مخالفت کا اظہار عروج ہے۔

اب اقبال انسانی خودی کے اثبات و استحکام کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ذات واری تعالیٰ کو بھی ایک "انا" قرار دیتے ہیں اب ان کے نزدیک خدا جو آفریں اور قیاس حقیقت ہے، ذات مطلق اور انا ہے مطلق ہے۔ اور اب وہ خدا کو "ابلی حسن" سے تعبیر نہیں کرتے بلکہ اب وہ خدا کو "ابلی مزیم" خیال کرتے ہیں اور حسن کو اس کے ابتدائی مرحلے سے لگا کر اسے خدا کی صفت قرار دیتے ہیں۔ اس طرح علامہ اقبال کے نزدیک اب خدا ایک لامحدود "انا" ایک "کائناتی خودی" ایک "ما فوق ہستی" ایک "حقیقی عزیم لائق" اور ایک "لا انجا ممکنات دیکھنے والا فرد" ہے۔ اس انا نے مطلق کی سرشت تخلیق ہے اور یہی انا نے مطلق اس نظام عالم کی بنیاد ہے۔

"اسرار خودی" کے نتیجے میں ہونے والے بحث و مباحثہ اور بعض بزرگوں سے ملاقات کتابت اور گفتگو کے نتیجے میں،

علاوہ اقبال غیر اسلامی اور اسلامی وحدۃ الوجود میں لائق کرنے لگے اور بتدریج اس کی جانب بڑھتے ہوئے بلاخراس کے قائل ہو گئے۔

اقبال نظریہ وحدۃ الوجود کو کچھ بدلتے کے ساتھ قبول کرتے ہیں۔ وہ ذات باری کو کائنات میں جاری و ساری تسلیم کرتے ہیں مگر طول و امتداد کے قائل نہیں۔ اسلام کے معتقد وحدۃ الوجودی صوفیاء اور علماء بھی اس کے قائل نہیں۔ اقبال "انا" کی "انائے مطلق" میں کائنات ممکن قرار دیتے ہوئے ہر صورت میں انائے انسانی کی پانچ زد و دہ دیتے ہیں۔ اس طرح اقبال کے وحدۃ الوجود میں ذات باری کے علاوہ انسان بھی موجود ہے مگر اس کا وجود قطعی ہے، اصل نہیں اور وہ قائم بذات نہیں۔ اقبال کے نزدیک حقیقت اصلہ صرف اور صرف ایک ہے اور وہ ذات باری یعنی حقیقت مطلقہ ہے۔ کائنات اور اس کی اشیاء و مظاہر اعتباراً باری ہیں یعنی اصل میں یہ کائنات تخلیق صفات یا غیور ذات ہے۔ اس کی اپنی کوئی حیثیت نہیں۔ غیبی انسانی یا خودی، ذات مطلق کے علمبردار کی ایک کیفیت ہے، لہذا واجب اور ممکن و متضاد الاصل یا متضاد النوع و وجود نہیں۔ وجود مگر مطلق ہے تو خدا ہے اور اگر وہی وجود تعین ہو جائے تو انسانی خودی ہے۔ خودی یا اعتبار و وجود میں خدا ہے، لیکن باعتبار ذات وہ غیر خدا ہے۔ خودی یا اعتبار و وجود میں خدا ہونے سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ انسانی خودی (انائے مقید) مطلق خودی (انائے مطلق) کا مظہر ہے، کیونکہ، اُن کے نزدیک، ذات باری ایک "انا" ہے یعنی "انائے مطلق" اور اُن سے ان لوگوں ہی کا صدور ہوتا ہے۔ اقبال کے اس تصور کو کچھ عینیت، طول یا اتحاد نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک خدا اور انسان میں بلحاظ ذات مطابقت پائی جاتی ہے۔ یعنی بندہ لا کھرتی کرے مگر خدا انھیں ہی سکھاتا۔ خدا خدا ہے اور بندہ، بندہ ہے۔

اقبال کے خیال میں ذات واجب تعالیٰ کا تصور ایک "فرد" اور "انا" یعنی "انائے کامل" کے طور پر کیا جانا چاہیے۔ اساسی طور پر ذات واجب، عالم سے علیحدہ نہیں۔ وہ عالم میں جاری و ساری بھی ہے اور اس سے اور ابھی ہے۔ ذات واجب تعالیٰ کی الٰہی و محبتی توانائی میں افعال و تصورات ملے جلے ہوتے ہیں۔ سارا عالم ہر فرد کی عینگی حرکت سے لے کر انسانی تصور کی آزادی تک ذات واجب تعالیٰ کی طور مگر ہے۔ الٰہی امر کی کابری ہر فرد وجود کے پیمانے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو ایک الٰہیہ کے مثل ہے۔ سچی حقیقت میں الٰہیہ ہی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں الٰہیہ کا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذات واجب تعالیٰ وجود کی الٰہی توانائی ہے جو انسان کی رنگ گردن سے زیادہ قریب ہے۔ حقیقت وہی ہے جو الٰہی حقیقت کا شعور سمجھتی ہو۔ حقیقت کا سید اور اس کی درجہ بندی اس پر منحصر ہے کہ اس میں خودی کا شعور کس حد تک ہے۔ انا یا خودی کا اگر چہ یہ خاصہ ہے کہ وہ دوسرے انارکے والے وجودوں سے قطعاً رکھتی ہے لیکن اپنی بالمشئاق کیفیت میں وہ بالکل جماعت ہوتی ہے۔ اس کی اس جماعتی میں اس کی حقیقت منحصر ہے۔ انسان میں کائنات کے دوسرے مظاہر کی بہ نسبت چھٹک خودی

زیادہ تر تی یافتہ شکل میں ہے اس واسطے والہی قوانین کے تخلیقی مظاہر میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ خدا کی تخلیقی صلاحیت میں صرف انسان اس کا شریک ہو سکتا ہے۔ انسانی روح کی تخلیقی آزادی کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ وہ ذات واجب کی اہمیت کے ذمے سے باہر نکل گئی۔ خالق اور مخلوق میں بے امتیاز وحدت کبھی بھی قائم نہیں ہو سکتی اور نہ ہی ہوتی چاہیے۔ ذات باری کو سمجھنے میں عقل کو دشواری اس واسطے پیش آتی ہے کہ وہ اس کو غیر معین خیال کرتی ہے حالانکہ وہ یہ جانتی ہے کہ حیضات کا عالم اس کے وجود میں نہیں آ سکتا تھا۔ ذات واجب تعالیٰ قطعاً آزاد ہے کہ وہ غیر محدود طریقے پر اپنا تعین خود کرے۔ خود ایضاً کے تصور سے ایک طرح کی قہر پنا عاید ہوتی ہے جو نقص پر دلالت کرتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر ذات باری ایضاً ہے تو اس کو غیر محدود اور لامحدود کی طرح سے تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذات باری کا تصور غیر محدود مکانیت کی حیثیت سے ممکن نہیں۔ روحانی امور میں وسعت کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی۔ اور زمانی اور مکانی بے پایاں کو مطلق نہیں کہا جا سکتا۔ خود فطرت غیر محدود مظاہر میں واقع نہیں جیسا کہ پہلے سائنسدانوں کا خیال تھا بلکہ وہ ایک دوسرے سے قطع نظر رکھنے والے حوادث کا سلسلہ ہے۔ ان حوادث کے تعلقات ہی سے زمان و مکان کے تصورات پیدا ہوتے ہیں چنانچہ انسانی تصور نے اسامی ایضاً کے عمل تخلیق کی توجیہ زمان و مکان کے تصور سے کی ہے۔ زمان و مکان اسی اسامی ایضاً ذات واجب کے امکان ہیں جو نہایت محدود طور پر ہمارے ریاضی دانے زمان و مکان کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ذات باری اور اس کے تخلیقی عمل کے ماوراء کسی زمان و مکان کا وجود ممکن نہیں جو دوسری ذاتوں (ایضاً) کے ساتھ اس کے تعلق کو محسوس کر سکے۔ چنانچہ ذات واجب تعالیٰ مقامی طور پر محدود نہیں جیسے انسانی ذات ان حدود سے محدود ہے جو دوسرے وجود اس پر قائم کرتے ہیں۔ ذات واجب کی لامحدودیت کا انحصار اس کے تخلیقی عمل کے امکانات میں مضمر ہے۔ اس کا اظہار خارجی عالم کی صورت میں ہوتا ہے گویا ذات باری کی لامحدودیت باطنی و اعمرونی ہے نہ کہ خارجی۔

انسان کا محدود ذہن فطرت یا عالم کو اپنے سے غیر ایک علیحدہ خارجی وجود تصور کرتا ہے جس کا تصور ابہت علم وہ حاصل کر سکتا ہے لیکن جس میں وہ تصرف نہیں کر سکتا یا اگر کر سکتا ہے تو بہت کم۔ لیکن جب کہ ہم تخلیق کو ایک قسم کے کرشمہ حادثے سے تعبیر کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک عالم ایک نئی بنائی چیز ہے جس کا اپنے بنانے والے سے کوئی معنوی تعلق باقی نہیں رہا۔ اس کا بنانے والا اب محض اس کا ایک لکاشی ہے۔ اس ضمن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اسے ذات واجب تعالیٰ اور عالم کے درمیان مکانی بندہ موجود ہے اور کیا یہ عالم اس کی ذات سے بالکل علیحدہ ایک چیز ہے۔ دراصل کائنات میں جو کچھ تخلیق ہوا ہے وہ اس طور پر نہیں ہوا کہ ہم کہہ سکیں کہ لگاؤ چیز پہلے بنائی گئی ہے اور لگاؤ چیز اس کے بعد بنائی گئی ہے۔ ایسے تصور سے ذات باری تعالیٰ اور یہ عالم ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ و اوجھل بن جاتی ہیں۔ جو لامحدود مکانیت میں ایک

دوسرے کے متبادل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ زبان و مکان اور مادہ ذات و واجب تعالیٰ کی جھنجھیلی انرزی کی توجہ ہے، جو زبان نے اختراع کی ہے۔ زبان و مکان اور مادہ آزاد کائنات کی نہیں ہیں جو خود بخود وجود ہوں بلکہ حیات الہی کے ظہور کی مختلف شاخیں ہیں۔ مادہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ذاتِ باری سے علیحدہ وجود رکھتا ہو اور جس پر وہ اپنے افعال کے نقوش وور سے مرموم کرتا ہو۔ مادہ ایک مسلسل فعل کی حالت ہے جس کو انسانی ذہن نگاہوں میں اس لیے علیحدہ علیحدہ جسم کہتا ہے کہ اس کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ عالم کا مسلسل وجود حوادث کی مسلسل حلقہ کی پر منحصر ہے۔ اگر ذات واجب تعالیٰ حوادث کی مسلسل تخلیق نہ کرتی رہے تو عالم بحیثیت عالم کے وجود نہیں رکھ سکتا۔ اُنے نے کامل کی صفت یہ ہے کہ وہ عالم سے مستغنی ہو۔ لہذا ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود بطور اُنے کے کامل معین اور مادہ ہے، مگر اساسی طور پر ذات واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں۔ خدا عالم میں بھی ہے اور اس سے مادہ ابھرتی ہے۔

اس طرح احمد ان وجود کے حوالے سے حقیقت و حلقہ کے بارے میں طائر اقبال کا جو تصور تشکیل پاتا ہے اس کے مطابق، جس طرح تو عیندی یا ذائب میں ذات داری تھائی کو ماورائی کے ساتھ ساتھ سرایتی بھی چٹائی کیا گیا ہے، اسی طرح اقبال کے نزدیک اس کی طور پر ذات و واجب تھائی عالم سے ٹھنڈا جنم ہے۔ خدا عالم میں ہے اور اس سے ماوراء بھی۔ اس طرح اقبال کے ہاں ماوراء ہیئت کے ساتھ سرایتیت بھی موجود ہے۔ مگر ماوراءیت ایسی نہیں جس کے تحت تخلیق کا نکتہ کے بعد رب کی حیثیت محض اس کے کائناتی کی کسی راہ جانے اور جہاں عالمی گہما گہما میں ہے الگ شک و غش پر مستوی ہو۔

بھلا کے فوٹ پر رکھا ہے تو نے اسے داخل

خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احقر کو

اور سرِ بانییت ایسی نہیں جس سے اتحاد، طویل اور انسانی خودی کی فائے کلی مراد ہو۔ اقبال کے ہاں جاری و ساری خدا کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ عالم خدا ہے یا اس کا کوئی حصہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں لینا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اس عالم میں سنا ہوا اور محدود و منحصر ہے۔ بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہر برے کے ساتھ اس کا قرین اور براہ راست تعلق ہے اور یہی تعلق و اتصال ہر برے کی تخلیق و نمود کا ضامن اور متکفل ہے۔ اقبال کے ہاں جاری و ساری خدا سے مقصود یہ ہے کہ خود تخلیق و آفرینش کا یہ ثناء شایا ہے جو صرف اس کے حدود و مطلق تصور ہی کے اندر جلوہ لگتا ہو۔ اور ہر طرح کی محدودیت اور خارجی و محدود سے محروم ہو۔ اور خدا کی حیثیت ایسے صانع و مہضوع کی ہے کہ جن کو زمان و مکان کے حاصلوں نے جدا جدا اور الگ الگ کر دکھا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت ایسے داخلِ عنصر، ایسے مطلق کارفرما اور تکسشے میں داخل و نہاس تخلیقی جو ہر کی ہے جو پایہ رد کر نہیں بلکہ ہر شے کی رنگ و بے میں سا کر اور اندر و کر ایک ترتیب و بروش کے کارِ عظیم کی انجام دینے میں مصروف ہے۔

اقبال کے خیال میں، خدا ہمارے تجربے کی دنیا سے بالکل الگ اور بے تعلق نہیں ہو سکتا۔ عالم کی اصلی اور اساسی حقیقت ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو ہمارا ہے۔ مگر اس کی ماورائیت بیرونی طور پر نہیں ہے بلکہ وہ جاری و ساری اور داخل ہونے کے باوجود ہے۔ یعنی ذاتِ واجب تعالیٰ نہ قطعی طور پر عالم میں جاری و ساری ہے اور نہ پوری طرح باہر ہے۔ وہ ایک حد تک جاری و ساری بھی ہے اور ایک حد تک باہر بھی۔ لہذا ذاتِ واجب تعالیٰ متصل عالم بھی ہے اور منفصل عالم بھی۔ وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وہ جو حق سبحانہ تعالیٰ ہی کا مسلم ہے۔ عالم اور انسان کا وہ جدا اضافی اور اقترابی حیثیت رکھتا ہے۔

اس طرح، اقبال نے اسلامی اور مغربی مابعدالطبیعیات کا یہ بڑا مسئلہ حل کر دیا ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ ایک ذاتِ معینہ ان کی حیثیت رکھتی ہے جو انسان اور کائنات سے باہر ہے یا یہ کہ وہ کائنات میں جاری و ساری اور غیر معینہ ہے۔ اقبال کے نزدیک ذاتِ واجب تعالیٰ کی ایٹمی تخلیق توانائی میں افعال و تصورات ملے جلے ہوتے ہیں جو تلف و وحدوں کی شکل میں خارجی عالم میں ظاہر ہوتے ہیں۔ سارا عالم جو ہر فرد کی میکانیکی حرکت سے لے کر انسانی تصورات کی آزادی تک ذاتِ واجب تعالیٰ ہی کی جلوہ گری ہے۔ الٹی انرجی کا ہر جوہر فرد وجود کے پائے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو، ایک ایٹم (اتام) کے شکل ہے۔ مطلق حقیقت میں ایٹمی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں ایٹم کا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذاتِ واجب تعالیٰ وجود کی اساسی ایٹم ہے جو انسان کی شریک سے لڑاؤ و قرب ہے۔ اب انکی سرانیت کا یہ مطلب تو نہیں کہ طول و اتقاد لازم آ گیا اور بندہ خدا بن گیا۔ بلکہ یہ تو صحنِ قرآنی خطہٴ نظر دکھائی دیتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال کی ترجیح فلسفیانہ ہے۔ اور پھر جیسا کہ اسلام نے حقیقتِ مطلقہ کی وحدت اور ماورائیت پر بہت زور دیا ہے۔ اسی طرح اقبال بھی مذہبی اہتمام سے توحید کے طہر دار اور ذاتِ باری کی ماورائیت کے قائل ہیں۔ اُن کے نزدیک خدا عارف ہے اور بندہ مخلوق۔ وہ حقیقتِ مطلقہ کی طواری کے قائل ہیں اور اسے ایک ”فرد“ ایک ”اتام“ قرار دیتے ہیں مگر ”فردِ کامل“ اور ”اتامِ مطلق“۔ اس طرح اقبال کے نزدیک ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود، کائنات اور انسان میں جاری و ساری ہونے کے باوجود ”فردِ کامل“ کے معینہ و ماوراء ہے۔

اس طرح پروفیسر مل پاس جلا پوری کا یہ موقف کہ اقبال نے ذاتِ باری کا سرینی تصور پیش کیا ہے اور وہ اپنے فکر و نظر کے کسی دور میں بھی ماورائی نہیں تھے دور سے معلوم نہیں ہوتا۔

اقبال کے خیال میں حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کا ذریعہ محض علم اور فکر نہیں بلکہ وجدان ہے۔ اقبال اسے ”ذوقِ مذہبی“ (Religious Experience) یا ”ذوقِ سری“ (Mystical Experience) کہتے ہیں۔ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کا مستحضر ذریعہ اسی وجدان کو قرار دیتے ہیں۔ وہ عقل، فکر، حسی ادراک، مشاہدہ کائنات اور تجربی علم کو بھی حقیقت

مطلق کے اور اک اور اس سے تعلق قائم کرنے کا اہم ذریعہ تسلیم کرتے ہیں اور الزومے قرآن اس کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ لیکن چونکہ جس اور اک اور تعلق کے ذریعے حاصل ہونے والا علم عسومات اور مستحولات کا رہے مگر ہے، لہذا اقبال اسے حقیقہ مطلق سے رابطے کا بلاست طریقہ قرار دیتے ہیں مگر اسے حقیقہ مطلق کے انکشاف کے حتمی ذریعے کے طور پر تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک عرفان الہی کے حصول کا طریقہ وہدان ہے، جس میں کسی بھی روحانی مواد (حسی معنوں میں) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اقبال اس طریق کا ثبوت قرآن مجید سے فراہم کرتے ہیں اور اور اک یا علم اس کے ساتھ ساتھ دل (قلب رفوہ) کی اہمیت کی جانب توجہ مبذول کرواتے ہیں نیز وہ صوفیانہ وہدان کی استعداد حصول علم ثابت کرنے کے لیے احادیث میں بیان شدہ اپنی سیار کا واقعہ بیان کرتے ہیں جس میں حضور ﷺ نے اس کا امتحان کیا تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ وہدان کے ذریعے حاصل ہونے والا علم بھی غرض، حقیقی اور مستقر ہے۔ بلکہ ذریعہ عظم یہ بھی علم کا حقیقی، مفید اور اہم ذریعہ ہے اور اچھی ہی وقت رکھتا ہے جتنی کوئی اور تجربہ۔ لہذا بلکہ علم اسے نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔

اقبال فکر اور وجود کی دونوں کے قائل نہیں۔ وہ وجودی و پاری تعالیٰ کے ثبوت میں جلیں کیے جانے والے تین روایتی دلائل، کو نیاتی، فانی اور وجودیاتی کو اس لیے ناکام قرار دیتے ہوئے رد کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک یہ ظاہری دیا اور باطنی دینا اور فکر اور وجود کی دونوں کے قائل ہیں۔ فکر اور وجود میں دونوں قائم کر دینے سے اور انھیں الگ الگ تصور کرنے سے فکر اور تصور میں معائنات پیدا ہو جاتی ہیں۔ لہذا اقبال کے خیال میں ظاہری، دینا اور باطنی دینا جو و مطلق کے دور میں ہیں بلکہ فکر اور وجود میں معینیت پائی جاتی ہے۔ قرآن پاک ظاہری تجربات و مشاہدات اور باطنی تجربات و مشاہدات دونوں کو حقیقہ کامل کے نکاتات کہتا ہے۔ لہذا اقبال کے خیال میں فکر کا تعلق صرف ظاہری دینا سے نہیں بلکہ فکر ہی بلا غراہی بلکہ سطح (وہدان) پر ہمیں حقیقہ مطلق کے اور اک تک لے جاتی ہے۔ تاہم اقبال فکر (قلب) پر مذہب کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک مذہب ہی انسان میں وہدائی بصیرت پیدا کرتا ہے اور مذہبی وہدان ہی حقیقہ مطلق سے قرب و اتصال کا ذریعہ بنتا ہے۔ غلط صرف افکار و نظریات پر مشتمل ہوتا ہے اور حقیقہ مطلق کو دور سے دیکھتا ہے جبکہ مذہبی وہدان ذمہ اور حتمی تجربہ ہے، جس سے اخروی حقیقت سے براہ راست آگاہی اور کمالسانی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح، اقبال، عالم انسانی کے لیے سائنس کی ایجادیت کے قائل ہیں مگر ساتھ ہی وہ اس کے نگاہ دائرے کی وضاحت کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ سائنس کا تعلق ظاہری دنیا کے جزوی مطالعات سے ہے، لہذا یہ وجود مطلق کا کلی اور اک نہیں کر سکتی۔ لہذا اقبال کے نزدیک حیاتیات، طبیعیات اور نفسیات کی سطح پر بھی وجود حتمی تک رسائی ممکن نہیں۔ یہ روحانی وہدان (باطنی تجربہ) ہے جو حقیقہ مطلق سے ہمیں کلی آگاہی بخشتا ہے۔

اقبال روحانی تجربے (وہدان) کے ضمن میں اخلاقی اسلامی تصوف کی خدمات کے معترف ہیں۔ ان کے مطابق

ہدیہ مغربی منکرین اور ماہرین تعلیمات کے برعکس اگر ہم عالم اسلام کے اصلاح شدہ اعلیٰ تصوف میں کی جانے والی اعلیٰ مساعی پر نگاہ ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں یہاں علم و حکمت کے ایسے حقیقی موتی ملتے ہیں جو واقعہً روحانی تجربات کے بارے میں مثبت انداز میں روشنی ڈالتے ہیں اور مذہبی واردات و مظاہرات میں پائی جانے والی بے قلمی اور صحرے سے آگاہ کرتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک حقیقہً مطلق سے قرب و اتصال کے لیے وجدان کی ضرورت ہے جبکہ یہ وجدان حاصل کرنے کے لیے مذہبی رویہ یعنی دعا (نماز + مراقبہ + ذکر وغیرہ) اور کار ہے۔ جو اوراد و فہم ہمیں غلطی کے دائرہ میں نہیں مل سکتا، کیونکہ یہ قیاسات اور تصورات پر مشتمل ہے، وہ ہمیں ایجابات میں قدم رکھنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ حقیقہً مطلق اپنی ماہیت میں ایسی ہے کہ اس تک رسائی کے لیے ہمیں تصورات و خیالات سے کہیں زیادہ قریبی دیکھنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ وہ وسیلہ مہادت ہے۔ مہادت آخر کار ہماری روح کی ہمسیرت کا باعث ہوتی ہے اور اس ہمسیرت سے وہ راز ہماری کبھ میں آتے ہیں جو حقیقہً الہی کو ہم پر مکشوف کرتے گئے ہیں۔ یہ راز خالی خالی قیاسات کی گرفت سے باہر رہتے ہیں۔ انہیں مہادت یا کے اور بے گرفت میں لینا ممکن ہے۔ مہادت میں ہم اپنے مطلق کی بارگاہ کو کھنکھاتے ہیں اور اپنا سر تسلیم خم کرتے ہیں۔ یوں اس بارگاہ میں ہماری پندیرائی ہونے لگتی ہے اور ہماری روح پر ایسے ایسے راز کھلتے ہیں جو کسی اور طریقے سے ممکن نہیں۔ یہ راز ان کے مطلق کی عموماً کائنات کے انسانی پر مکشوف کرنے گئے ہیں۔

اقبال حقیقہً مطلق کے وجدان کا آغاز انسان کی اپنی ذات کے وجدان سے کرتے ہیں اور اس طرح وجدان کو ہمارے عام تجربے سے قریب لے آتے ہیں۔ وہ ذات کے وجدان کے بعد حقیقت اور پھر حقیقہً مطلق تک پہنچتے ہیں۔ ذات کا وجدان وہ کھلے انحراف فراہم کرتا ہے جو عقلیت اور تجربہ کے طریق حقیق سے اپنا راستہ الگ کرتا ہے۔ یہ راستہ اگرچہ مشکل ہے لیکن اشیا کی اساسی ماہیت کے براہ راست انکشاف تک ہمیں لے جانے کی امید دلاتا ہے۔ یہ ہمارے لیے خدا کے وجدان کو محسوس و محاس کی بجائے ایک حقیقی امکان بناتا ہے۔ اس طرح، ہم وجدان کے ذریعے اپنی ہستی اور عظمت سے گزر کر ذات باری تعالیٰ تک پہنچ سکتے ہیں۔

وجدان کو صوفیائے اسلام نے مطلق، معرفت اور کشف کے نام سے ایک روحانی واردات اور نفسی کیفیت کے طور پر محسوس کیا اور اقبال نے اسی روحانی تجربے کو "وقوفِ مذہبی" اور "وقوفِ روحانی" اور وجدان کے نام سے، حقیقہً اصولی تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا اور فلسفیانہ انداز میں قرآن و حدیث کے ذریعے اس کا اثبات کیا اور اس میں جی تہذیب و تمدن اور نظریہ حیات کا ہر رعب و روبا جس کے مطابق مادے کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں اور حواس کے علاوہ کوئی ذریعہ علم نہیں، لہذا بعد الطبیعیات اور حقیقہً مطلق کا علم ممکن نہیں۔ اقبال نے بتایا کہ کھس محسوس اور حواس ہی علم کے ذرائع نہیں، بلکہ ان سے آگے

ایک نئے وجدان بھی ہے اور درحقیقت وجدان ہی حقیقت مطلق کی پہچان کا اصل ذریعہ ہے۔ اسی کے ذریعے ہماری حقائق اور حقیقت اونی کا ادراک و اثبات کیا جاسکتا ہے۔

سائنس علم و ادراک کو تجربہ اور محسوس کے دائرے تک محدود کرتی ہے اور یوں مادہ سے تک علمی محدود ہو کر رہ جاتی ہے اور پھر اس مادیت پسندی اور دنیا کی تکلیف کے ذرا طے حقیقت مطلق کے انکار سے جا ملتے ہیں۔ فلسفہ بھی صرف کلیات و تعمیمات پر اکتفا کرتا ہے۔ یہ بھی عقلی حاشا کا نام ہے۔ یہ عام زمان و مکان ہی کو تجربات کے سانچے قرار دیتا ہے۔ اس کی نظر میں اس سے آگے تجربے کی کوئی تسخیر نہیں، لہذا مابعد الطبیعیات کا وجود نہیں اور مابعد الطبیعیات ممکن نہیں تو اثباتِ ذات الہی بھی ممکن ہے۔ اقبال کا تصور وجدان انہی سائنسی اور فلسفیانہ خیالات کے خلاف ایک مؤثر ردِ عمل ہے جس کے ذریعے اقبال مابعد الطبیعیات کے اثبات کی راہ ہموار کرتے ہیں جو بالآخر خدا ہی معتقدات اور ذاتِ باری تعالیٰ پر ایمان و ایمان تک لے جاتی ہے۔ اس طرح ماقبال نے مادیت، دنیا کی تکلیف، عقلی محسوس اور حسی تجربے کی بنیاد پر استوار ہونے والی دہریہ کے خلاف وجدان کو ثابت داری خدائی اور مذہبی صداقتوں کے اثبات کا ذریعہ ثابت کر کے، وحشی اسلام اور اسلامی فلسفہ اور اسلامی علم کا کام کی اقبال قدر خدمت انجام دی ہے۔

اقبال کا کہنا ہے کہ وجدان کی منزل تک عقل و فکر کی طرحی کے ذریعے پہنچا جاسکتا ہے مگر حقیقت مطلق کے سچے اور براہ راست ادراک کا حصول وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ عقلی محسوس اس ادراک تک نہیں پہنچ سکتی۔ اس کے لیے باطنی بصیرت کی ضرورت ہے، جو محسوس ادراک سے مادہ و مادیات مذہبی تجربہ ہے۔ یہی وہ مقام ہے کہ جہاں اقبال کے تصور وجدان کو قرآنی تائید حاصل ہو جاتی ہے۔ قرآن جو بار بار انسان کو ملاحظہِ فطرت کی جانب مارتا ہے تو اس کا مقصد یہی ہے کہ انسان فطرت میں نغمہ کی اللہ کی نشانیوں کو محسوس کرے اور ان کے پیچھے کا فرما الہی پہچانی کو تسلیم کرے۔ لیکن قرآن جہاں مختلف ظاہری حیات سے کام لے کر ان آیات الہی پر غور و فکر کی دعوت دیتا ہے وہیں وہ بار بار قہمی بصیرت، باطنی وجدان، کشف اور انہام کی طرف بھی اشارے کرتا ہے۔ یوں وجدان، عقلی بصیرت، کشف اور انہام کو حقیقت مطلق کے ادراک اور اثبات کا ذریعہ علم خود قرآن نے ٹھہرایا ہے، متعدد مادہ بہ سہارا کو بھی اس کی تائید کرتی ہیں اور معتقد اسلامی علماء اور صوفیاء کی نزدیک کے یہ مسئلہ حقیقت ہے۔ لہذا اقبال کا تصور وجدان اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔

اہم اقبال و وجدان یا کشف کو حقیقت مطلق اور مذہبی حقائق تک رسائی اور ادراک ہی کا آخری ذریعہ علم سمجھتے ہیں۔ وہ اسے شرعی اصولوں اور عقائد و عبادات پر نفس قرار نہیں دیتے اور نہ ہی اسے فطری اجتہاد کا نام دے کر قرار دیتے ہیں۔ وہ دینی اور صوفیانہ الہام میں واضح فرق درکار سمجھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اقبال وجدان میں اللہ کے شہنائی کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ دراصل وجدان دینی حقائق اور عبادات و معاملات، جو قرآن و سنت سے ثابت شدہ ہیں، کو پرکھنے کا کوئی ذریعہ نہیں۔

معاذِ رحمت کے واسطے میں تو نصوص ہی جہت ہو گئی۔ اقبال کا تصور وجدان تو عقل و احساس کی اسیرِ مادیت پسندوں کے انکارِ مابعد الطبیعیات، انکارِ مذہب اور انکارِ وجودِ باری تعالیٰ کے استدلال کا مسکت جواب ہے جو انہیں یہ بتاتا ہے کہ عقل و فکر اور احساس کے عام تجربے کی سطح سے بلند بھی علم کی ایک سطح ہے۔ اگر ہماری ناقص عقل مذہبی حقائق اور وجودِ باری تعالیٰ کا اور انہیں کریمتی تو یہاں بات ختم نہیں ہو جاتی بلکہ عقل و فکر اور عام تجربے سے ماوراء تجربے کی کئی سطہیں بھی ہیں جنہیں دریافت کر کے انسان مذہب اور حقیقتِ حلقہ کے اثبات کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔

فکرِ اقبال کی روشنی میں وجدان ہمیں اس شاندار قوت کی بازیافت و فتح کا اہم نکتہ دیتا ہے۔ اس کے ذریعے صبحِ مسئلہ نہ صرف روحانی بالیدگی اور امتدادِ روحانی قوتیں حاصل کر کے اپنی رضا کو تصور جہاں کا راجب بنا سکتی ہے۔ بلکہ مذہب اور وجودِ باری تعالیٰ کے منکرین پر اس دوزخِ ظلم کی حقانیت ثابت کر کے اس کے ذریعے انہیں مذہبی صداقتوں اور اور انکدامت و وجودِ باری تعالیٰ کی منزل تک پہنچنے میں مدد دے سکتی ہے۔ یوں تخلیق کا اہم اور لازمی فریضہ بطریقِ احسن پورا ہوتا رہے گا اور سچی لا حاصل بھی قرار لیں گے۔

اقبال اپنے تصور وجدان ہی کے ضمن میں مشرق و مغرب کے قدیم و جدید تصوراتِ زمان و مکان پر بحث کے دوران میں رد و قبول کرتے ہوئے انسان کے ریاضیاتی زمان و مکان سے انہی زمان و مکان تک پہنچے ہیں اور یوں کامیابی سے اثباتِ الٰہی کی منزل تک پہنچ کر نہ صرف مسلم عقیدے میں بلکہ دنیا بھر کے فلاسفہ اش ایک بلند اور مغرور مقام پر فائز ہو گئے ہیں۔

اقبال جانتے ہیں کہ زمان و مکان انہیں حقیقت و مادیت پسند مارے تجربے کے سامنے قرار دیتے ہیں اور اسی عام "مکانی زمانی" تجربے کو ظلم کی واحد سطح قرار دیتے ہوئے مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں، اپنے مفہوم میں سکونی اور یقین نہیں ہیں۔ ان کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطہیں یعنی زمان و مکان ہو سکتے ہیں۔

اقبال کے خیال میں زمان و مکان چاند، آہلِ آواز و لے والے حیوان یا جہات نہیں ہیں۔ جیسا کہ عام تجربے کی سطح پر انہیں سمجھا جاتا ہے۔ دراصل زمان و مکان کے یہ پیمانے ہم نے خود بنائے ہیں۔ ان کا تعلق اس خارجی دنیا سے ہے جو ہماری عقل کی آفریدہ ہے اور عقلِ زمان و مکان کی اندرونی سطہوں تک پہنچنے سے قاصر ہے۔ کیونکہ وہ معمول کے تجربے پر ہی اکتفا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کائنات اور دیگر حقیقت پسند اور مادیت پسند فلاسفہ و مابعد الطبیعیات کے امکان کی کئی کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک ہمارے معمول کے تجربے کے علاوہ تجربے کی اور سطہیں اور مدارج بھی ہیں اور ہمارے اس ریاضیاتی زمان و مکان کے علاوہ اور زمان و مکان بھی ہیں جہاں عقلِ انسانی پہنچنے سے قاصر ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ معمول سے ماوراء دوسرے تجربات اور ریاضیاتی زمان و مکان سے آگے زمان و مکان کے دوسرے نظاموں تک دوسری عقل و ادراکات ہی کے ذریعے ممکن ہے اور اس ضمن میں مذہبی وجدان ہی ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ اقبال انسانی عقل کے آفریدہ یا ریاضیاتی زمان

و مکان کو اعتباری قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان اس اعتباری زمان و مکان کی قید سے نکل کر ہی وجود حق اور اصال حق کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ اسی لیے اقبال طبعیات کے قدیم تصور مادیات کو رد کرنے کے ساتھ ساتھ حیاتیات کی حیاتیات کو بھی رد کرتے۔ وہ طبعیات کے قائل کردہ تصور زمان سے اتفاق نہیں کرتے کیونکہ یہ نظریہ زمان کے ان ضروری خواص کو نظر انداز کرتا ہے جو ہمارے تجربے میں آتے ہیں۔ اقبال زمان کی ان خاصیتوں سے بحث کرتے ہیں جو طبعیاتی نظریے سے باہر ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خاص طبعیاتی نقطہ نظر سے ہم زمان کی صرف جزئی فہم کر سکتے ہیں۔ صحیح طریقہ یہ ہوگا کہ ہم زمان سے متعلق اپنے روزمرہ مشاہدات کا نفسیاتی تجزیہ کریں جس سے زمان کی مادیات کا ٹھیک ٹھیک پتہ چل سکے۔ کائنات ایک ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات کا ایک نظام ہے جو ایک مسلسل حقیقی رہاڑے عبارت ہے۔ زمان میں فطرت کے مردہ کی یہ صفت تجربے کی و مستحیث ہے جس پر قرآن حکیم خاص زور دیتا ہے۔ اس کے ثبوت میں اقبال متعدد قرآنی آیات قائل کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ان آیات میں ہمارے زمان کے حساب کے متعلق اضافیاتی کی انکار غری کی گئی ہے اور جو شعور کی نامعلوم سطحوں کی جانب اشارہ کرتی ہیں۔ یوں اقبال، انسان کے تصور زمان سے آگے بڑھ کر ایسے زمان کی بات کرتے ہیں جس کا شعور وجدانی سطح پر ہی ہو سکتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر ہم اپنے شعور کی تجربوں اور مشاہدوں پر محض توجہ مرکوز کریں تو ہم تسلسل اور عارضی دوران کی تہ میں حقیقی دوران کو پا سکتے ہیں۔ یہی دوران الٰہی ہے۔ لہذا اس حقیقی دوران کو بچان کر ہی، حقیقت مطلقہ تک پہنچا جا سکتا ہے مگر حقیقی دوران کو پہنچانے کے لیے عرفان (وہدان) کی ضرورت ہے۔

اسی طرح اقبال کے نزدیک ہمارا یہ روانیاتی مکان بھی ایک معروضی حقیقت نہیں ہے۔ اقبال عراقی (محمود الاصفہانی؟) کا حوالہ دیتے ہیں جو مکان کی کئی قسموں کا ذکر کرتا ہے۔ مکان کی ان مختلف قسموں سے گزرتے ہوئے ہم آخر کار مکان الٰہی تک پہنچتے ہیں جو مکمل طور پر ہر طرح کے اجساد سے پاک ہے اور جو تمام لامتناہیات کے نقطہ اتصال کی تشکیل کرتا ہے۔ اس طرح اقبال اس حقیقت سے پر وہ اٹھاتے ہیں کہ جب ہمارا مکان اعتباری اور اضافیاتی ہے اور معروضی حقیقت نہیں، یہ تصور ہماری موضوعی مادیات پر منحصر ہے اور جب مختلف جماعتوں کے لیے مکان کے بلند مختلف ہو سکتے ہیں تو ہمارا یہ مکان ہی تجربے کی واحد سطح نہیں۔ یوں زمان و مکان پر اپنے بصیرت افروز افکار کے ذریعے اقبال اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ زمان و مکان، انھیں کائنات اور ان کے ہی کار حلیت پسند اور مادیات پسند، سارے تجربات کے سانچے قرار دیتے ہوئے انھیں ہی ظم کی واحد سطح جانتے ہیں، اپنے مفہوم میں سکونی اور یمن نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم نفسی قوتوں میں اضافے یا کمی کے ساتھ بدل جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حقیقت پسند ظم کو جس عام ریاضیاتی زمان و مکان کے تجربے کی سطح تک محدود کرتے ہیں، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں ہو سکتی ہیں۔ لہذا اگر عام تجربے ہی تجربے کی واحد سطح قرار پائے تو بے شک بعد الطبیعیات ممکن نہیں ممکن نہیں۔ لیکن اگر تجربے کی ایسی سطحیں ممکن ہیں (اور حقیقتاً ممکن ہیں جیسا کہ

اقبال نے اپنی فکر کی روشنی میں ثابت کیا ہے کہ ”زمانی مکانی“ تصانیف سے آزاد ”حقیقت فی الخلق“ کا انکشاف کرتی ہیں تو پھر باہر اظہار حیات بھی ممکن ہے اس طرح اقبال نے وجود باری تعالیٰ کے مظاہرے کے مکان کو مغلطہ کر دیا ہے۔

اقبال کا تصور زمان و مکان بھی دراصل ان حقیقت پسندوں کے خلاف عملی رد عمل ہے، جو عام تجربے میں آنے والے زمان و مکان پر ہی قیامت کر کے خدا اور مذہب کا انکار کرتے ہیں۔ اقبال نے اپنے عالمانہ اور فلسفیانہ مباحث کے ذریعے عارضی اور تسلسلی زمان سے آگے گزرتے حقیقی زمان کی نشاندہی کی ہے جو زمان ایجنسی ہے اور اسی طرح وہ اعتباری اور ایجابی مکان سے نکل کر غیر ایجابی مکان تک پہنچے ہیں جو مکان الٰہی ہے۔ یوں وہ اثبات و وجود باری تعالیٰ کی منزل تک پہنچے ہیں۔ اس منزل تک پہنچنے کے لیے اقبال نے جدید سائنسی انکشافات کو اپنے موقف کے حق میں ثابت کرنے کے ساتھ ساتھ اسلامی فلسفیانہ اور صوفیانہ روایت کا سہارا بھی لیا ہے، مگر اس نظریے کی تشکیل میں اقبال کا بنیادی ماخذ قرآن مجید ہی ہے جو وقت کی دو قسموں زمان ایجنسی یا زمانِ خالص اور زمانِ خارجی یا جوہری وقت کا قائل ہے۔ اس کے ثبوت میں اقبال نے اپنے غلطبات میں متعدد آیات قرآنی کی ہیں۔

یوں اقبال نے اپنے بے مثال تصور زمان و مکان کے ذریعے، حقیقت مطلق کا اثبات کر کے، اہل اہل باہر اظہار حیات و مذہب اور انکار خدا کے تمام فلسفوں کا رد کر دیا ہے اور نہ صرف اسلامی اہلیات اور اسلامی فلسفہ بلکہ دنیا بھر کے فلسفے کی تاریخ میں ایک نئے اور سنہری باب کا اضافہ کیا ہے۔ اقبال کا یہ کارنامہ صرف اسلامی اہلیات کی تشکیل دہی ہی نہیں بلکہ اسلامی حاکم کی حیثیت کا دوبارہ ثبوت بھی ہے۔

اقبال کے نزدیک حقیقت مطلق ایک ”انا“ ہے۔ اُن کے خیال میں حقیقت مطلق کا تصور بطور ایک فردی مطلق ”انا“ کے کرنا چاہیے۔ اس طرح اقبال تجھیں خداوندی کے قائل ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ وقت کی ماہیت پر غور کرنے سے اور اپنی ذات کے اندر جو زمانی کے اظہار کے تقیدی چاروں سے حقیقت مطلق کا ایک ایسا تصور سامنے آتا ہے جس میں فکر، حیات اور ناپید مل کر ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ اس طرح حقیقت مطلق ایک ”استدام خالص“ ہے ہم اس وحدت کا ادراک ایک نفس (SELF = خودی = انا) ہی کے طور پر کر سکتے ہیں۔ ایک ”موجود فی اللہ“ اور ”میلہ برکل خودی“ جو حیات اور فکر کا سرچشمہ ہے۔

اقبال حقیقت مطلق کو ”انا“ قرار دیتے ہیں، مگر یہ ”انا“ ”انا“ مطلق“ ہے، جو ہر لحاظ سے انا کے انسانی کے مقابلے میں بلند و برتر اور مطلق و ارفع ہے، وہ فی نفسی انا نہیں ہے۔ وہ صمد ہے۔ اُس کی برابری کرنے والا کوئی نہیں اور اس بھی کوئی شے نہیں۔ وہ اپنی خودی کے لیے ماسوا کا حق نہیں۔ اُس کے لیے ماسوا کوئی خارجی حقیقت نہیں۔ جسے ہم خارجی حقیقت یا ماسوا کہتے ہیں وہ حیاتیاتی کا ایک لمحہ گزراں ہے۔ انا کے مطلق میرا انا سے آزاد ہے۔ لہذا اقبال کہتے ہیں کہ ہم انا کے مطلق

کا کوئی واضح اور عمل تصویر قائم نہیں کر سکتے۔

اقبال فطرت کو اٹائے مطلق کی سیرت قرار دیتے ہیں۔ جس طرح قرآن پاک فطرت کو اللہ کی سنت یا عادت قرار دیتا ہے۔ اقبال اسے اٹائے مطلق کی آزاد و حقیقی فعلیت کو سمجھنے کا ایک انداز قرار دیتے ہیں۔ فطرت ایک زندہ اور صوبہ چہرہ حقیقت ہے کیونکہ اس کی تہ میں خلاق اٹائے مطلق موجود ہے۔ اس لیے اس عالم میں مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس کی خدائی کی کوئی حد نہیں۔ قدرت الہی کی لامتناہی باقیہ ہے بالفعل نہیں۔ اٹائے مطلق صوبہ کل، کل کو سہارا دینے والی اور زندگی بخشنے والی ہے۔ اس کا معنی اس کی اپنی ذات ہے۔ اقبال کے نزدیک حقیقت مطلق ایک حقیقی زندگی اور معقول حیات ہے۔ اسے "انا" کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا انسان کے مانند ہے۔ جہاں تک اٹائے مطلق کی تعمیر پڑی کا تعلق ہے تو ذات پاک کے لیے ہم تہذیبی کا نقشہ کا نتیجہ قرار نہیں دے سکتے۔ ہمارے لیے تعمیر نقص سے کمال کی طرف ہانے کا وسیلہ ہے لیکن ذات باری تمام قسم کے صوبہ اور نقصان سے پاک ہے۔ اس لیے ہم نہیں کہہ سکتے کہ خدا کی تعمیر پڑی بھی انسانی تعمیر پڑی کی طرح ہے۔ ذات باری کی تعمیر پڑی تو اس کے غیر محدود حقیقی امکانات کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ اس کی منفست خدائی ہے جس سے وہ کائنات کی مسلسل تخلیق کا باعث بنتا ہے۔ اس طرح اٹائے مطلق کی حقیقی زندگی نکتہ اور بصیرت کی مالک ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت مطلق کوئی بے نگی اے بیحد اور بیال شے نہیں بلکہ اصول، وحدت اور عظیم کا نام ہے۔

اقبال کے نزدیک حقیقت مطلق روحانی ہے جسے ایک "ا" (self = ذات = خودی) کے طور پر تصور کرنا چاہیے جو آزاد و حقیقی اور معقول ہے۔ اور جس کا علم ہمیں وجدان سے حاصلہ دوران میں ہوتا ہے۔ اگرچہ فرد مطلق اور نفس مطلق کی واضح اور عمل ماہیت کا تصور ممکن نہیں۔ اقبال کے خیال میں حقیقت مطلق محض وجود، یکم و بصیر ہے اور لازمی وادی طور پر خلاق ہے۔ اس کی خلقت اور تخلیق میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہ اضافہ نفس سے کمال کی طرف نہیں بلکہ لامتناہی اور مسلسل خدائی کمال ہی کمال ہے۔ تجلی میں عکس اور عکس اور اللہ اپنی آفرینش میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ یوں خدا کو ہم ایک مقصد کوئی نفس مطلق تصور کر سکتے ہیں۔

اقبال بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی "فرد کامل" ہے کیونکہ وہ حق ہے جو اللہ تعالیٰ سے پاک ہے۔ سورۃ اخلاص میں اللہ کی اسی صفت پر زور دیا گیا ہے۔ سچا اٹائے کامل یا اٹائے مطلق ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اپنی اس صفت پر بار بار زور دیا ہے۔ اسی طرح اقبال حقیقت مطلق کے معنی پر تہذیبی تصور کی جڑوں میں ذات باری کی فراہمیت، کاملیت اور شخصیت پر زور دیتے ہیں اور اس پر آئیہ نور سے اشتہاد کرتے ہیں۔

علامہ اقبال اٹائے مطلق کو فردیت سے متعلق کرتے ہیں۔ اب فردیت اور وحدت لازم و ملزوم ہیں۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فردیت سے مراد تنہا ہے نہیں۔ اگر خدا ایک "کمال" ہے اور یوں ایک "فرد" ہے تو ہم اسے "لا محمد و" کہیے

تصور کر سکتے ہیں۔ اقبال اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ مشکل ذات باری کو زمان و مکان کے اندر تصور کرنے سے پیدا ہوئی ہے جبکہ ہمارے یہ خارجی زبان و مکان تو اضافی ہیں۔ ذات باری پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ذات باری کی لامتناہیت زبان و مکان سے ماوراء ہے۔ ہر قسم کی اقتباس تو خود ذات باری کے اندر ہے ذات باری اس کے اندر نہیں ذات باری کے باہر کوئی باہر ہے یہی نہیں جو اس کو محدود کرے۔

یوں اقبال کے نزدیک حقیقت مطلق ایک "انا" یعنی فرد یا شخص تو ہے مگر وہ پانچو زمان و مکان انسانی خودی کی طرح محدود نہیں۔ کائنات خدا کی تخلیقی سرگرمی کے باطنی امکانات کے بڑی اظہار کا نام۔ ہم مختصر طور پر یہں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی لامحدودیت وسیع ہونے کی بجائے عمیق ہے۔ اقبال کا "انائے مطلق" ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ انسان بھی خودی سے ملوث ہے اور واجب تعالیٰ بھی خودی سے عبارت ہے۔ اس لیے ان دونوں میں رہا کا ہونا لازمی ہے۔ انسان اپنی خودی کو بچان کر اپنی ذات کے ممکنات سے واقف ہو سکتا ہے اور یہں عرفان خودی کے ذریعے عرفان الہی کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ یوں انسان اپنی خودی کا مکمل شعور حاصل کر کے، انائے مطلق کی تخلیقی صلاحیتوں میں شریک ہو سکتا ہے، انھیں اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ذات و ادب کی عہدیت کے دوسرے سے نکل جائے۔ خالق اور مخلوق میں بے امتیاز وحدت کبھی بھی قائم نہیں ہو سکتی۔ اسلام کی یہی تعلیم ہے اور اقبال اسی کے قائل ہیں۔ اقبال کے نزدیک باری تعالیٰ کا وجود بطور "انائے کامل" کے ممکن اور باور ہے، اور انسانی خودی کا اپنا ایک دائرہ ہے جو بندگی اور اہمیت سے عبارت ہے۔ انسان کے لیے یہ تقاضا فطری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذات الہیہ سے الگ تصور کرے۔ اقبال اس کے ثبوت سے قائل ہیں بلکہ ان کا کہنا تو یہ ہے کہ ذات حق سے ہمیں وصال میں بھی انسان اپنی خودی کو کم نہ کرے۔

اقبال انائے انسانی کے انائے الہی سے رہا و اتصال کا ذریعہ ذات یعنی عبادت کو قرار دیتے ہیں، نیز ان کے نزدیک مشاہدہ فطرت کے دوران میں ہم انائے مطلق سے گہرا ربط پیدا کر لیتے ہیں۔ لہذا یہ بھی عبادت ہی کی ایک قسم ہے۔ اقبال کا کہنا ہے بلکہ یہ اسلامی تعلیمات کے ہمیں مطابق ہے، کہ اللہ تعالیٰ ہماری نگاہ رکھتا ہے اور اس کا جواب دیتا ہے اور یہی ایک با شعور وجود یعنی انائے مطلق کی موجودگی کا ثبوت ہے۔

اقبال کے حقیقت مطلق کو "انا" یا "خودی" کہنے سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ اقبال کا یہ تصور اسلام کے عقیدہ و توحید سے مختلف ہے۔ یہاں تک کہ خلیفہ عبدالعظیم جیسے فلسفیانہ نظر رکھنے والے دانش ور نے بھی یہاں تک کہہ دیا کہ "اقبال کے ہاں وجود و سرمدی کا تصور عام توحید پر حقوں سے الگ ہو گیا ہے" اور "مسلمہ اسلامی عقیدہ توحید عام طور پر اس انداز سے جان نہیں سوا۔" خلیفہ عبدالعظیم اور دیگر شخصوں کے اس قسم کے خیالات قطعاً درست نہیں۔ اگر فطرتاً تو دیکھا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کا یہ تصور اسلامی تصور حقیقت مطلق اور تصور توحید سے متصادم نہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ

اقبال نے اس تصور کے بیان میں فلسفیانہ انداز اختیار کیا ہے۔ مگر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ انہوں نے اپنے عقیدے پر قرآن مجید کی متعدد آیات سے اشتہاد کیا ہے اور کئی جگہ قرآن مجید کے مطالعین کی جانب اشارے کیے ہیں۔ اقبال نے ان کے مطلق جو صفات بیان کی ہیں وہ صفات الٰہی کے عین مطابق ہیں۔ اقبال نے حقیقت مطلقہ کو "انا" تصور کر کے دراصل ذات باری کو ایک "مقصود کاش نفس" اور "خلیق مطلق کا خالق" لفظ مطلق قرار دیا ہے۔ یوں انہوں نے ذات باری کو متحرک اور فعال سمجھے، موصوف بہ صفات گھنے اور صفات افعال کا حامل قرار دینے کے سلف و محدثین اور ائمہ اہل سنت کے عقیدے کی ترجمانی کی ہے۔ حقیقت مطلق کو اقرار دینے سے اقبال کی مراد اسے ذات باری کی اکلیفہ وہ وحدانیت ہے وہ اسے "انا" کے ذریعے فردیت سے حلق کر رہے ہیں اور اقبال کے اس تصور کے اسلامی تصور حقیقت مطلق اور تصور توحید کے موافق ہونے کے لیے یہ ثبوت کیا تم ہے کہ وہ اس پر سورۃ اخلاص اور آیہ نور سے اشتہاد کرتے ہیں۔ مذہبی شعور کا تقاضا یہ ہے کہ حقیقت مطلقہ کو باری سمجھنے کے ساتھ ساتھ ایک شخصیت سمجھا جائے۔ اسلامی علماء، مفسرین، محدثین اور طبرین کا یہی عقیدہ ہے اور اقبال بھی صاف یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔ وہ ایک طرف تو حقیقت مطلقہ کو ایک "انا" تصور کر کے اللہ تعالیٰ کو شخص ذات قرار دیتے ہیں مگر ساتھ ہی یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور تحمل تصور ناممکن ہے۔ یعنی اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ کوئی انسان جیسا سمجھی شخص نہیں ہے، لیکن وہ کوئی معمار اند ذہن بھی نہیں جو کائنات پر باہر سے عمل کر رہا ہو بلکہ وہ ہماری کائنات پر محیط ہے۔

اقبال ذات باری تعالیٰ کی حیثیت کا طرہ اور قدرت مطلقہ کے قائل ہیں، مگر وہ ہر حمل کے قائل نہیں اور یوں تقدیر کو حتمی، مقرر اور اہل نہیں سمجھتے۔ اقبال کے نزدیک زمانے ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔ اگر پہلے سے مقرر شدہ حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس عالم کی حیثیت بدھ سے لگے منصوبے سے زیادہ نہیں رہے گی جس میں مختلف حوادث اپنی اپنی جگہ پر وقوع پزیر ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک تقدیر کا یہ تصور کائنات کے مکا کی تصور سے مختلف نہیں۔ اس نظریے کے مطابق تو زندگی سراپا جبر بن جاتی ہے۔ جب سب کچھ پہلے سے حتمی ہے تو اس میں آزادی اور اختیار کی گنجائش کہاں رہ جاتی ہے۔ اس قسم کی جبریت میں تو نہ صرف انسانی آزادی بلکہ ذات واجب کی آزادی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس طرح اقبال کے نزدیک زمان یعنی تقدیر کا کوئی پہلے سے کنپا ہوا موجود نہ نہیں بلکہ یہ تو کنپنا ہوا رہا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ تصور قرآن کریم کے تصور کے منافی ہے کہ یہ کائنات سوائے ایک بنے ہوئے شے کے کچھ نہیں جس کے مطابق کام ہو رہا ہے۔ قرآنی تعلیم کے مطابق تو یہ کائنات حرکیاتی اور ہر دم تشکیل پانے والی کائنات ہے کوئی ایسی شکل شے نہیں جو بہت عرصہ پہلے اپنے خالق کے ہاتھوں سے خلقی حسی اور ادب دار سے کے ایک ہے جان ڈالنے کی طرح ہر سحرگزی چلی ہے۔ مطلق ایک کئے امکان کی صورت دکھاتا ہے نہ کہ ایک سکونی، مطلق، ثابت اور یمنی واقعہ کی۔ مطلق میں امکانات کی گنجائش ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ

مستقبل کو اگر پہلے ہی سے محدود و محدود سمجھ لیا جائے تو خدا کی مشیت بے معنی ہو جاتی ہے اور وہ مخلوق رہتا ہے اور نہ خدائے
باریہ۔ لہذا اقبال متعلق کو ایک کھلا امکان دیتے ہیں۔ اس طرح اقبال جو نئی منظرین کے طبع خدائے باریہ کی بجائے اسلامی
تعلیمات کے ضمن مطابق، ذات باری تعالیٰ کی ذاتیت، قدرت کاملہ، تخلیق مسلسل اور بے رکنی کے قائل ہیں۔ وہ ذات
باری کی مشیت کاملہ اور قدرت مطلقہ پر کامل یقین رکھتے ہیں، لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ اس حقیقت کے بھی قائل ہیں کہ انسان
جس میں خودی اپنی مرتبہ کمال کو پہنچی ہوئی ہے، خدا کی تخلیق قوت میں شریک ہے۔ دیگر مخلوقات کی نسبت وہ اپنے خالق کی تخلیق
زندگی میں شعوری طور پر حصہ لینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مگر اس کے لیے خودی کی توسیع و تکمیل اور احکام ضروری ہے۔ مگر
انسان کو یہ اختیار اللہ نے اپنی مرضی سے دیا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اللہ کی ذاتی آزادی اور خود بخود باری محدود ہو جاتی
ہے۔ اللہ تو خدا انسانوں کو یہ قوت عطا کرتا ہے تاکہ وہ بخوبی نشو و نما اور تکمیل کے مراحل طے کر سکیں۔ اس طرح اللہ تعالیٰ،
محدود نفس یا ناقص کو اپنی زندگی میں شامل کر لیتا ہے۔ خودی کی قوتوں اور تالیفوں کو ترقی کا پہراہر اس وقت دینے سے خودی
تقدیر پر داں بن جاتی ہے۔ یوں اقبال جہر نفس کی بجائے انسانی اختیار کے بھی قائل ہیں۔ اقبال کے اس تصور سے بعض اہل
علم حضرات کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ اقبال کا یہ نظریہ اسلامی عقیدہ توحید کے خلاف ہے۔ مگر اس ضمن میں اقبال کے افکار کا ماحول
میں قیام جاننے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ان کے تصور تقدیر کا مدعا یہ ہرگز نہیں کہ انسان مطلق محدود و محدود سے آزاد
ہو گیا ہے اور اسے بے قید آزادی مل گئی ہے۔ وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ وہ اپنی تقدیر کا مالک ہے اور مکمل طور پر خود مختار ہے۔
ظاہر ہے یہ عقائد اسلامی عقیدہ توحید کے صریحاً خلاف ہیں۔ اقبال سے ایسے عقائد کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ اقبال کے
مطابق تو انسان کو اپنی اور کائنات کی تقدیر بدلنے کا اختیار آپ ہی آپ بخیر مل جاتا بلکہ طبیعت ایندلی سے ہی ملتا ہے اور اس
کے لیے انسان کو احاطہ اور ضبط نفس کے جان جو قسم ڈالنے والے مراحل طے کرنے پڑتے ہیں اور اللہ کی رضا حاصل کرنی
پڑتی ہے، مگر نہیں جا کر بندے کا ہوا اللہ کا ہوا ہے۔

اقبال اگر انسانی آزادی اور اختیار کے قائل ہیں تو وہ اس کے حدود سے بھی باخبر ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ انسان کو جو
اختیار ملا ہے وہ ایک حد کے اندر ہے۔ اقبال کے نزدیک انسان مجبور بھی ہے اور مختار بھی ہے اور وہ مختار ہونے سے بھی اس کے
لیے اللہ کی مشیت اور توفیق کا مانع ہے۔ اقبال کے یہ خیالات رسول پاک ﷺ کی اس حدیث مبارکہ کے ضمن مطابق ہیں کہ

”الامداد من الجبر والاختیار“

اس طرح، اقبال، جبر کے ساتھ ساتھ قدرت کے بھی قائل ہیں یا یوں کہیں کہ وہ جبر میں قدرت کو مانتے ہیں یا یہ کہ وہ تقدیر
کو جبر و قدر کے درمیان سمجھتے ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ، اسلامی عقیدے کے ضمن مطابق ہے۔ وہ ذات باری تعالیٰ کو مطلق اور مختار
کل ہونے کے ناطے، انسانی تقدیر کا خالق و مالک دیتے ہیں لیکن ساتھ ہی اس حقیقت پر بھی اصرار کرتے ہیں کہ اسی رب

نے اپنے بندے کو تقدیر کے احکام کا اختیار بھی دیا ہے۔

اقبال کے نزدیک منہج اچ دی نے انسان کی آزادی عمل میں خلل نہ ڈالنے کی خاطر یہ نظریہ بھی قبول کر لیا ہے کہ آدمی خیر کا بھی احکام کر لے۔ اقبال خیر و شر کو ایک نکل سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ وہ ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ایک دوسرے کے خلاف خرد آزا ہیں۔ اقبال اپنی اس تعبیر میں بھی قرآن پاک سے استحوال کرتے ہیں۔ اقبال خیر و شر کی اس ازلی آرزو کا حقیقی نتیجہ یہ بتاتے ہیں کہ بلا فرسنگ، بے دریغ پرستش پالنے کی کیونکہ خداست باری کا شکلی ہے اور ذات باری ہر امر پر غالب ہے۔

اقبال حقیقہ مطلق کا تصور ”دورانِ عمل“ یا ”استخدامِ خالص“ (Pure Duration) اور ”تخلیقِ ارادہ“ (Creative Will) کے طور پر بھی کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک زمان کی اصل حقیقت ”دوران“ (Pure Duration) ہے اور حقیقہ مطلق یا اطروہی ایفہ کا زمان بھی دوران (استخدامِ خالص) ہے۔ اقبال کے خیال میں زمان، حقیقت مطلق کا لازمی عنصر ہے لیکن جس زمان کا وہ ذکر کرتے ہیں وہ سلسلہ وار (Serial Time) ہے۔ اس طرح اقبال کے نزدیک حقیقہ مطلق ایک استخدامِ خالص یا دورانِ خالص (Pure Duration) ہے جس میں فکر، حیات اور غایت آپس میں مدغم ہو کر ایک وحدت نامیہ (Organic Unity) قائم کرتے ہیں۔

”استخدامِ خالص“ کا تعلق ذات باری تعالیٰ کے تخلیقِ ارادے سے ہے اور یہ اس سے دورانِ تخلیقی دوران، تخلیق کی مسلسل قوت اور قدرت مراد ہے۔ اس طرح استخدامِ خالص سے مراد دورانِ حریکی سیلان ہے اور حریکی سیلان سے مراد ذات باری تعالیٰ کا مسلسل اور آزاد تخلیقِ عمل ہے، جس کی جانب قرآن مجید میں بار بار اشارے کیے گئے ہیں۔ لہذا یہ حقیقت تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہیں کہ اقبال کا یہ تصور بھی قرآن مجید سے اتنا گروہ ہے اور بالخصوص ان کے ذہن میں مفہور وحدۃ وجودی ”لا شے الاہ“ ہے۔

”آزاد تخلیقِ ارادہ“ سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کا کائنات کی ہر شے کی خالق ہے۔ اس کا تخلیقِ عمل مسلسل جاری ہے اور وہ اس عمل میں ہر قسم کی تحدید سے آزاد ہے۔ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کی اس صفت کا بیان متعدد مقامات پر کیا ہے۔ لہذا حقیقہ مطلق کو ”تخلیقِ ارادہ“ یا ”تخلیقِ زعمی“ تصور کرنا کوئی اچھے کی بات نہیں۔ ظاہر ہے اللہ ”مکفی“ ہے یعنی وہ زندہ ہے۔ وہ خالقِ کل بھی ہے اور اس کی مسلسل تخلیق پر قرآن پاک کی حدود آیات شاہد ہیں۔ حقیقہ مطلق کو آزاد ”تخلیقِ ارادہ“ یا ”تخلیقِ حیات“ کہنے سے اقبال کی مراد یہی ہے کہ وہ ایسی حیات ہے جو مسلسل تخلیق میں ہر طرح سے آزاد ہے وہ ”عظیم و بصیر“ ہے۔ ”ملکی میں العالین“ ہے اور ”کامل و اکمل“ ہے۔

اقبال ذات باری تعالیٰ کی صفات ”خالقیت“، ”علم“، ”قدرت کاملہ“، ”ہدایت“ پر کامل یقین رکھتے ہیں اور

انہوں نے اپنے خطبات میں ان صفات پر تفصیل سے بڑی عالمانہ بحث کی ہے۔ اقبال کی یہ بحث اسلامی فلسفے، انبیاء اور علم کلام کا سنہرا باب ہے۔ اقبال نے اپنے فلسفیانہ تدبیر اور فطرتی کے صمیم استخراج سے صفات الہی کے اثبات اور ان کی ترویج میں اپنے جوہر دکھائے ہیں کہ علم کی تاریخ میں اس کی مثال خال خال ملتی ہے۔

حقیقت مطلق کی صفت خالقیت کے حوالے سے اقبال یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ خالق کائنات ہے۔ اس کے فعل تخلیق میں جلد یا بدیر اور قریب یا بعید کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا ارادہ اور شے کا موجود ہونا ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ اس کا تخلیقی فعل آزاد ہے جو زمان و مکان اور مادے سے عقیدہ نہیں ہے۔ مادی کائنات خالق عالم کی ذات و صفات سے جدا کوئی حقیقت نہیں رکھتی کیونکہ خدا خالق بھی ہے اور تقوم بھی اور کائنات خدا کے فعل تخلیق ہی کا مظہر ہے۔ اس کا تخلیقی عمل مسلسل جاری و ساری ہے۔

اقبال حقیق مطلق کی صفت ابدیت کا تصور زمان سے منسلک کرتے ہیں۔ وہ زمان کو ایسی آن قرار دیتے ہیں جو باطنی، حال اور مستقبل سے آزاد ایک برتر آن ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان الہی وہ زمانِ یاقوت ہے جو گردان (Passage) کی خاصیت سے نیکر خرا ہے اور اسی باعث تسلسل یا باطنی، حال اور مستقبل کے خاقان میں مقسم ہونے کے تصور سے بالکل آزاد ہے اور ذات باری تعالیٰ کی ابدیت پر دال ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان الہی ایک ایسی فوق الابد (Above Eternity) حقیقت ہے جسے آغاز و انجام سے کوئی تعلق نہیں۔ ذات باری تعالیٰ کا وجود ابدیت کے تصور سے بھی بلند ہے۔ لہذا جس زمان کی یہ حالت ہو اس زمان کی تخلیق کرنے والی ہستی کی ابدیت کا کیا حال ہوگا۔ جو زمان و مکان کی حدود و حدود سے بلند و بالا ہو۔

اس طرح اقبال کے نزدیک حقیق مطلق کے لیے تو ابدیت کا تصور ہی بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس کے لیے تو نہ کوئی آغاز ہے اور نہ ہی انجام۔ یوں اقبال کا یہ تصور بھی ”محو الازل والاخر“ کے قرآنی عقیدے پر مبنی ہے۔

علم الہی کے حوالے سے اقبال کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم کلی اور اک کا وہ واسطہ ناقص تجزیہ عمل ہے جو ایک ابدی آن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص کلام کی حیثیت سے آگاہ کر رکھا ہے۔ علم الہی ایک زندہ و تخلیقی عمل ہے۔ جس سے اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیاء ناممکناتی طور پر وابستہ ہیں۔ ساری کائنات اپنے تمام تر مدارج وجود اور انواع زمان کے ساتھ زمان الہی میں بغیر کسی واسطے کے موجود ہے۔ اس لیے ہر شے بلا واسطہ اللہ تعالیٰ کے علم میں موجود ہے۔ وہ کائنات نہایت ہے اور ہر ایک اجزائی جہتم سب یکجہ دیکھا ہے اور ایک ہی سماعت میں سب یکجہ سنتا ہے۔ مادے علم میں مستعمل نہیں آتا مگر حقیق مطلق کے ہر جہت علم میں مستعمل بھی موجود ہوتا ہے مگر اس کی موجودگی قیمتی طور پر گئے بندے میں اور مشین کلام واقعات کی بجائے ایک کھلے امکان کے طور پر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا علم زندہ، فعال اور حقیقی ہے۔ تمام خلق اسی فعال علم کی

معلومات ہیں۔ یکجا ہے کائنات کی کوئی شے اللہ تعالیٰ کے بالقابل نہیں۔

علم الہی سے حلقہ اقبال کے پہلاات بھی واضح طور پر قرآن مجید سے مستفید ہیں۔ قرآن حکیم بھی نہایت ہی کوام الکتاب کہتا ہے جس میں کائنات کی ہر شے، تمام ہست و بود اور تاریخ کے تمام ترواقعات اپنے ماضی، حال اور مستقبل سمیت از ازل تا آخر خود بخود موجود ہیں۔

دوست باری تعالیٰ کی عطیہ قدرت کا کلمہ کے حوالے سے اقبال کہتے ہیں کہ ہر معنوں میں خدا کی قدرت کا کلمہ دیکھنے سے یہ ایک اندھی، بے راہ اور غیر محدود طاقت ہوگی جبکہ قرآن حکیم میں باہم، مگر مربوط قوتوں کے نظام کی حیثیت سے لطیف کا ایک صاف اور بخشنے تصور دیتا ہے۔ اقبال دوست باری کی قدرت کا کلمہ کے حوالے سے اسی قرآنی تصور کے حائل ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ خدا کی قدرت کا کلمہ اس کی حکمت سے مربوط ہے جس کی بنا پر اس کی لامحدود طاقت اچھا چھار کسی طبع متعین من مانے انداز سے کرنے کی بجائے ایک ہمارا اور متوازن نظام میں کرتی ہے۔ اس لیے قرآن اللہ تعالیٰ کو تمام خیر کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔

دوست باری تعالیٰ کی لامتناہیت یا لامحدودیت کے حوالے سے اقبال کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے زمان و مکان سے باہر ہے۔ ہمارے زمان و مکان مطلق نہیں ہیں اور نہ ہی ان کی لامتناہیت مطلق ہے۔ لہذا خدا کو ان معنی میں لامتناہی نہیں سمجھا جاسکتا جن معنوں میں ہم مکان کو لامتناہی قرار دیتے ہیں۔ روحانی مراتب کے معاملے میں وسعت کا ہونا کسی شمار میں نہیں آتا۔ زمان و مکان اتنے مطلق کے اسکا ذات ہیں اور اس کا بہت قہور اساحت ہمارے رہائشیاتی زمان و مکان کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ خدا اور اس کی تخلیقی عطیہ سے باہر نہ کوئی زمان ہے نہ کوئی مکان اس لیے خدا کی لامحدودیت نہ زمانی ہے اور نہ مکانی، اس کی لامتناہیت کے معنی اس کی تخلیقی عطیہ کے لامحدود امکانات ہیں۔ معلوم کائنات تو اس کا جزوی اعتبار ہے۔ مختصر یہ کہ خدا کی لامحدودیت والا انتہائیت خود اس کے اندر ہے نہ کہ اس کے باہر، خدا کے باہر تو کوئی باہر ہے ہی نہیں جو اسے محدود کر سکے۔

اگر غور کیا جائے تو دوست باری تعالیٰ کی لامحدودیت اور لامتناہیت کے حوالے سے اقبال کے پہلاات قرآن مجید کی آیت انگریزی، بالخصوص اس کے ان الفاظ:

وَبِیْنِ یَمْنِیْنِہِ السَّحَابُ وَالْاَرْضُ ح

اور دوست باری تعالیٰ کے اسم مبارک ”المکملہ“ کی تفسیر ہے۔

اقبال عقیدہ توحید پر کامل ایمان رکھتے ہیں۔ ان کے تصور حقیقت مطلق کے تمام مضمرات اسی عقیدہ توحید کی تفسیر و توضیح دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کے افکار کو اگر کسی نظام کے تابع کہا جاسکتا ہے تو وہ یہی عقیدہ توحید ہے۔ اقبال کا اسلامی

نظریۂ وحدۃ الوجود تصور، وحدان تصور، زبان و مکان تصور، ذات باری تعالیٰ بطور ذاتی مطلق اور نظریۂ تجرید قدر کا مرکز و محور عقیدۂ توحید علی کا اثبات ہے۔

اقبال نے اپنے طلبات میں عقیدۂ توحید ہی کی ترجمانی کرتے ہوئے ذات باری تعالیٰ کو مطلق حقیقت قرار دیا ہے۔ اس عقیدۂ کی روشنی میں وہ اللہ تعالیٰ کی انفرادیت (۱)۔ آزاد و مطلق ارادہ و قدرت کا، مطلق علم الہی، اس کے اختیار و کمال اور باورائیت کے اثبات کی سعی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کی یہ سعی در اصل قرآن و حدیث کی روشنی میں فلسفۂ خزانۃ اللہ ائمہ کی فلسفیانہ تعبیر و تفسیر ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ خدا ایک فرد ہے مگر وہ طبع معمولی، بلکہ اور بے نظیر فرد ہے۔ اقبال کے یہ خیالات اسلامی تصور حقیقہ مطلق اور عقیدۂ توحید کے عین مطابق ہیں۔ اقبال نے ذات باری کی وحدانیت اور انفرادیت ہی کے اثبات کی خاطر اسے "اَنَا" (Self) قرار دیا ہے۔ اقبال حقیقت مطلق کے قرآنی تصور پر توجہ مبذول کرتے ہوئے سورۂ اخلاص میں پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انہی مطلق کی انفرادیت پر زور دینے کے لیے حق قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے اور اس کی توضیح سورۂ اخلاص کی صورت میں کرتا ہے۔ اقبال تصور توحید کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک مکمل، بے مثل اور یکساں تصور لازمی طور پر اس معاد خدا و تعالیٰ تولید سے برتر ہونا چاہیے جو فرض ہے کامل کی راہ میں حرام ہوتا ہے۔ مکمل خودی کی یہ خصوصیت قرآن کے تصور خدا کے بنیادی عناصر میں سے ایک ہے اور قرآن اسے بار بار ہرگز ہے۔ اسی طرح اقبال آپ نور سے بھی ذات باری کی فردیت پر استدلال کرتے ہیں۔ میں دراصل وہ توحید یعنی رب کا ذات کے وحدانیت ہی کا اثبات کرتا چاہتا ہوں۔

اقبال کے نزدیک عقیدۂ توحید وحدت خدا کا مظہر ہوتے ہوئے انسان کی انفرادی زندگی کو بھی وحدت خدا دیتا ہے اور مذہبی و سیاسی احزاب کو بھی یکساں دیکھتا ہے۔ یہ عقیدۂ زندگی کے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے۔ اقبال کے مطابق یہ تصور اسلام کے لیے موجب توحید ہے اور اسلام کا خلاصہ یہی عقیدہ ہے۔ لہذا وہ اس تصور کو بار بار بیان کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک زندگی کا جمال و جمال اسی توحید کی مختلف شاخیں ہیں۔ یہ عقیدہ فرد کو لاہوتی اور ملت کو کجروائی دیتا ہے۔ توحید پر کامل ایمان لانے سے اللہ بندے کو وہ قوت عطا کرتا ہے کہ یہ توحید اس کے ہاتھ میں برہنہ شمشیر بن جاتی ہے اور وہ ہر قسم کے خوف اور زحان و اس سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

میں اقبال کے نزدیک اصول توحید کا نکات اور روحانی زندگی کا فعال عنصر ہے جس سے کلمات حقیقی کی درست توجیہ ممکن ہے۔ اثبات توحید کے بغیر حیات اپنے مرکزی نقطے سے محروم رہتی ہے جس کے بغیر اس کا تحقق و کمال ممکن نہیں۔ اس لیے وہ عقیدہ واحد ہے جس میں تمام عالم ممکن ہے۔ اس کی ذات تمام اشیا کے عالم سے زیادہ وسیع اور ان سب کا

نکٹا ہے۔ حقیقی وجود صرف اسی کا ہے۔ وہ نقص و عقیدہ کی نگلی سے پاک ہے۔

اقبال تو عید کو لپکا اور اپنی جماعت کا سرمایہ افکار بتاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ توحید کے منبعی ہی سے اخلاق و تمدن کے جنمے پورے ہیں اور مسلم قوم کی سیاست و معیشت کی فلک پس عمارت اسی بنیاد پر تعمیر ہوتی ہے۔

اقبال کا کہنا ہے کہ توحید کے عقیدے سے نفس انسانی میں یہ استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ غائب سے اپنا تعلق قائم کرے جو حاضر سے زیادہ حقیقی ہے۔ طیب پر ایمان انسان کو منحوس طے کرانے میں مدد و معاون رہا ہے۔ ذلت و ادب سے وابستہ ہو کر خود انسان کی صلاحیتیں بروئے کار آتی ہیں جو اس کی زندگی کو باطنی بنا دیتی ہیں۔ اصول توحید دو نکتے ہیں جس کے گرد عالم چکر لگا رہا ہے۔ فطرت کے گونا گوں احوال کا مقصد و منہاجی ہے۔ کائنات و حیات کا معنی اسی سے مل ہو سکتا ہے۔ جب تک انسان لالہ کار حشر کا اس نہ ہو جائے اس وقت تک وہ ماسواۃ کی تلخی سے آزاد نہیں ہو سکتا اور زانیہ ذات کا تعلق کر سکتا ہے۔

اقبال کے خطبات اور شاعری میں موجود عقیدہ توحید کے اثبات، التفسیر و توضیح اور اس تصور کی عظمت و جلالت پہنچتی نکات اس حقیقت کا ناقابل تردید ثبوت ہیں کہ اقبال، عقیدہ توحید پر کامل ایمان رکھتے تھے یہ ان لوگوں کے لیے کوئی نظر یہ ہے جو وحدۃ الوجود کی غیر اسلامی ترویج کو اقبال کے اسلامی وحدۃ الوجود پہنچتی تصور حقیقیہ مطلق پر منطبق کرتے ہوئے اسے غلط فہم کر رہے ہیں۔

اس طرح، دیگر فکر تحقیق کی روشنی میں یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ علامہ اقبال کا تصور حقیقیہ مطلق خاص اسلامی عقائد پہنچا ہے۔ انہوں نے اپنا تصور حقیقیہ مطلق قرآن و حدیث، مسلم فلسفہ اور اسلامی اصول و روایت سے اخذ کیا ہے۔ اس ضمن میں وہ کوئی غیر اسلامی عقیدہ قبول کرنے پر ہرگز تیار نہیں ہوتے۔ وہ تو کسی بڑے سے بڑے اسلامی مفکر کے نظریات و تصورات بھی قرآن مجید کی کسوٹی پر پرکھے بغیر قبول نہیں کرتے۔ اسی لیے وہ بعض مسلم مفکرین، مثلاً ابن سینا اور ابن رشد و غیرہ کے قدم عالم اور قدم ارادہ جیسے غیر اسلامی نظریات پر سخت گرفت کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ ابن رشد اور ابن سینا کے قدیم فلسفہ پر جان اور ماسواۃ افکار کے بڑے چارو کھٹا پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتے۔ وہ ابن سینا کے عقیدہ مطلق کے غیر متحرک ہونے کے تصور کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ تصور قرآن پاک کے تصور سے متضاد ہے۔

اس طرح کے تصور خدا کی روشنی میں جب ابن حزم حیات کو ذات باری تعالیٰ کی جانب منسوب کرنے سے کھڑا ہے تو اقبال اس پر بھی گرفت کرتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں ابن حزم نے اس طرح کے انداز میں سوچتے ہوئے یہ تصور کر لیا کہ خدا کی اکملیت اور کمال کے لیے اس کا بے حرکت ہونا ضروری ہے، جبکہ یہ تصور قرآن کے خلاق خدا کی تخلیقی مسلسل کے تصور کے خلاف ہے۔ اسی لیے اقبال اسے قبول نہیں کرتے۔

جب تصور حقیقہ مطلق کے حوالے سے، اقبال مسلم فلاسفہ و صوفیاء کے ایسے خیالات کو جن پر اسلامی عقائد سے تضادم ہونے کا پکا مشاہدہ بھی ہو سکتا ہے، قبول نہیں کرتے تو بسلا وہ اپنے تصور حقیقہ مطلق کے لیے مغربی مفکرین کے رہنما صفت کیسے ہو سکتے ہیں، مگر ہمارے بعض اصحاب مثلاً ایم۔ ایس۔ رشید وغیرہ اس بات پر مصر ہیں کہ ذات باری سے متعلق اقبال کے تصورات مغربی مفکرین سے مستعار ہیں۔ موجود حقیقت کے باب نمبر بعنوان "اقبال اور مغربی فلاسفہ" میں مختلف مغربی فلاسفہ سے اقبال کے تگڑے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ تصور حقیقہ مطلق کے ضمن میں اقبال اور بعض مغربی مفکرین کے بعض افکار میں مماثلت ضرور پائی جاتی ہے، مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال ان امور میں ان مغربی فلاسفہ کے مرہون صفت ہیں یا ان کا تصور حقیقہ مطلق ان سے مستعار ہے۔ اگر اس تصور کے حوالے سے اقبال اور بعض مغربی مفکرین کے چند تصورات میں مماثلت پائی جاتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مغربی فلاسفہ کے یہ خیالات دراصل اسلام سے سوانحت رکھتے ہیں اور اقبال کا تصور حقیقہ مطلق تمام تر اسلامی عقائد پر استوار ہوا ہے اسی لیے ان خیالات میں مماثلت دکھائی دیتا ہے۔ اقبال اپنے تصور حقیقہ مطلق کے لیے اسلام سے روشنی حاصل کرتے ہیں نہ کہ مغربی مفکرین سے۔ یا گاہ بات ہے کہ اقبال، ان کی ایسی ہر بات بخوشی قبول کرتے ہیں جو انھیں قرآنی روح کے موافق دکھائی دیتی ہے۔

اقبال تو کائنات کے نور اس کے بیروکار قہنیوں کے افکار، ابعاد الخبیثات اور افکار خدا کا رد کرتے ہوئے اثبات مابعد الخبیثات اور وجود باری تعالیٰ کا اثبات کرتے ہیں۔ وہ برہمگاہ کے تصور زمان سے کافی حد تک احتیاط کرتے ہیں مگر جب وہ اس زمان کو ہی حقیقت کہتا ہے اور اسے حقیقی کا قائم مقام مانتا ہے تو اقبال اس سے الگ مراتب اختیار کر لیتے ہیں۔ وہ اپنا استاد ہونے کے باوجود نمیک ٹکرت کے المادوی تصورات پر زبردست تنقید کرتے ہیں۔ وجود خدا کا منکر ہونے کے باعث وہ فلسفے کے دماغ کو کافر قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کا مرد کامل تجلی سے محروم رہا کیونکہ "امیر الملائکہ" سے ناواقف تھا۔ وہ خدا سے انکاری تھا، لہذا اس کی روح باریت میں دبی رہی اور وہ کھنڈ قہیہ سے شامانہ ہو گیا۔ وہ "لا سے اللہ" کی طرف قدم نہ اٹھا سکا اور دائمیات کی منزل سے دور رہا۔ اقبال اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ اگر فلسفے ان کے زمان میں ہوتا تو وہ اسے حاکم کبریا سے آگاہ کرتے۔ اقبال، دیکھ کے تصور کثرت و اختلاف سے حائر ضرور دکھائی دیتے ہیں مگر وہ اس سے مرعوب نہیں ہیں۔ وہ اپنے اس تصور پر حتمی دلیل قرآنی مجیدی سے لاتے ہیں اور حقیقہ مطلق کے ضمن میں کثرت اور وحدت کے تضاد کو قرآن کریم ہی کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ جب دیکھ کہ کائنات کو خدا کی باطنی حیات کا خارجی تعلق، خدا کی تجسیم یا خدا کا زعمہ اور عین عین قرآنودجا ہے اور خارجی کائنات کو غیر حقیقی قرار دیتے ہوئے خدا کو کائنات کے تعلق کی طول اور اتھارہ پر مبنی وحدۃ الوجود کی تشریح کرتا ہے تو اقبال اس کے صدف کو گہر سے خالی قرار دے کر اس کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں۔ جب ولیم جمز خدا کو محض ایک مطلق اور ترانسائی ذات سمجھتا ہے اور ذات باری کو کھنڈ دیکھتے ہوئے اسے بے انجیا قوتوں کا

مالک ماننے سے انکار کرتا ہے تو اقبال ہرگز اس کا ہمو انہیں بننے۔ اقبال کو بنائی دلیل اور مقصدی دلیل کے ساتھ ساتھ فطارت کی وجود پائی دلیل بھی رد کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اس سے فکر اور وجود کی وحدت ختم ہوتی ہے۔ اور یہ وحدت حقیقت مطلق کی وحدت کا درست تصور حاصل کرنے کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے لہذا اقبال ڈیڈ کارٹ کی دلیل کے ساتھ ساتھ وجود باری تعالیٰ کے باقی روحانی واکل کو بھی چھوڑ کر قرآن کریم کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اقبال اپنے تصور حقیقت مطلق اور اس سے مشتمل بعض دیگر تصورات کے ضمن میں وائٹ ہیڈ کے نظام فکر سے نا محض حائر دکھائی دیتے ہیں، کیونکہ اس کے اکثر تصورات اسلامی عقائد سے قریب تر ہیں، لیکن اقبال، وائٹ ہیڈ کی بھی ہر بات میں وائن قبول نہیں کرتے بلکہ اپنی فکر اسلامی کی روشنی میں، اس کے نظریات میں ترمیم و ترمیم کر کے اپنے نظریاتی نظریات، جن کی بنیاد اسلامی تعلیمات پر ہے، کے تحت اس کی بعض تجاویز کو مستحق بھی پر مانتے ہیں۔ وہ اگر وائٹ ہیڈ کے سلسلہ تعمیرات کے حامی ہیں تو اس کے یہ معنی نہیں کہ انہوں نے یہ تصور اس سے مستعار لیا ہے بلکہ وہ اس کے ثبوت میں قرآن مجید کی مختلف آیات پیش کر کے اس تصور کو حقیقت مطلق کی تخلیق سلسل پر دلیل جاتے ہیں۔ مگر جب وائٹ ہیڈ سلسلہ تعمیرات ہی کو اصل حقیقت قرار دیتا ہے تو اقبال اس سے سخت اختلاف کرتے ہیں کیونکہ یہ بات اسلامی تصور حقیقت سے متضاد ہے۔ جب صورت حال یہ ہو تو پھر اقبال کو ان کے تصور حقیقت مطلق کے ضمن میں کیے مگر مطلق مفکرین کا فرش بھی کیا جاسکتا ہے۔ اگر اقبال اور بعض مطلق مفکرین کے بعض تصورات میں مماثلت پائی جاتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان مفکرین کے یہ خیالات، دراصل، اسلام کی آفاقی تعلیمات سے مماثل ہیں اور اقبال کا یہ تصور چونکہ اسلامی عقائد و تصورات کا آئینہ دار ہے اس لیے ان مطلق مفکرین اور اقبال کے خیالات میں مماثلت دکھائی دیتی ہے۔

اقبال مغرب کے معروف فلاسفہ و مفکرین کے موافق تصورات و نظریات کو اپنے موقف کی تائید کے لیے استعمال کرتے ہیں، اور ایسا ہر مفکر یا فلسفی کرتا ہے، تو اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ اقبال کے تصورات ان فلاسفہ سے مستعار ہیں۔ تصور حقیقت مطلق کی وضاحت کے لیے اقبال نے مسلم فلاسفہ کے ساتھ ساتھ مغربی فلاسفہ سے بھی استفادہ ضرور کیا ہے مگر اپنے اس تصور کی تشکیل و تکمیل کے لیے وہ مغربی فلاسفہ کے نہیں بلکہ اسلام کے رہنما مت ہیں۔ مغربی فلاسفہ تو ذات باری کو کبھی "خارجی روح" تو کبھی "خارجی عقل" کہتے ہیں۔ وہ کبھی "زمان" کو تو کبھی "سلسلہ تعمیرات" کو حقیقت قرار دیتے تھے ہیں۔ وہ کبھی تو خدا کو محض ایک اعلیٰ و برتر انسان دانت سمجھتے ہیں تو کبھی ذات باری تعالیٰ کو کھود و قرار دے کر اسے تمام قوتوں کا مالک ماننے سے انکار کر دیتے ہیں۔ بلکہ ان میں سے کچھ تو اس کے وجود ہی کو تسلیم کرنے پر رضا مند نہیں ہوتے اور مابعد الطبیعیات اور وجود باری تعالیٰ کے امکان کو ہی مسترد کر دیتے ہیں۔ اقبال کے تصور حقیقت مطلق میں ایسے کسی خیال کا گزرنہیں۔ ان کا وہب تو اپنے بندے کی شادگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔ وہ اپنے بندے کی ہر دعا مستجاب ہے۔ وہ خالق و

مالک ہے۔ دوسرے، اسیس ہے، علم ہے، مختار کل ہے، سچ و سیر ہے، وہی مطلق حقیقت ہے۔ وہ اتنے مطلق ہے۔ وہ کائنات سے باہر ہے مگر جاری و ساری بھی ہے۔ یہی اسلامی تصور حقیقت مطلق ہے اور اقبال اسی تصور کے عابد ہیں۔ اقبال اپنے تصور حقیقت مطلق میں مغربی مفکرین کے مہربانیت نہیں بلکہ وہ مغربی مفکرین کے ناقص تصور حقیقت مطلق کے مقابلے میں سچی اسلامی تصور حقیقت مطلق کا نہ چار اور چارے مغربی فلسفہ اور سائنس کے انکار خدا کے مقابلے میں وجود مطلق کا اثبات کرنے والے عظیم مسلم فلسفی ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ سائنس نے جہاں انسان کو فطرت کے پیچھے رازوں سے آشنا کر کے اس کے ذہن کو جلا بخشی ہے وہاں سائنس کی مادیت نے کئی لوگوں کو مابعد الطبیعیات اور وجودی و ہستی قوتی کے بارے میں تشکیک میں مبتلا کر کے الجھا دیا اور نہت کے دروازے بھی کھلے ہیں۔ جدید سائنس کی مادیت اور مطلق زمان و مکان کے تصور سے حائر ہو کر فلسفہ اور نفسیات کے میدانوں میں بھی ہر معاملے کی ایسی توضیح پیش کی جاتی ہے جس سے یہ ثابت ہو کر اس کائنات کے پیچھے کوئی ذہن یا شعور کار فرما نہیں۔ سائنس کی مادیت اپنے مکاتب فکر کے ساتھ اس خطہ فکری حای رہی ہے کہ اس عالم میں جو کچھ ہے وہ سب کا سب مادی ہے اور مادہ کے باہر اس کا کوئی وجود نہیں۔ اس نظریے کا یہ دعویٰ ہے کہ یہاں صرف ایک حقیقت ہے اور وہ مادہ ہے۔ اس طرح سائنس کے اس مادی نظریے نے انکار خدا کے لیے لگاری بنیادیں فراہم کرنے کا کام انجام دیا۔ چونکہ اس کے نزدیک حسی دنیا سے باہر کبھی چیز کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ آخر کار اسی مادیت نے مغربی فلسفیوں کو انکار خدا کی منزل تک پہنچا دیا۔ کائنات نے مابعد الطبیعیات کے امکان کو ناممکن قرار دیا اور پالا ٹرلٹس نے اعلان کر دیا کہ (نعمہ باللہ) ”خدا مر چکا ہے۔“

اقبال کو جدید سائنس اور اس کی بنیاد پر تشکیل پانے والے جدید مغربی فلسفے کا یہی چیلنج درپیش تھا۔ اقبال نے یہ چیلنج کھلے دل سے قبول کیا اور ہستی باری تعالیٰ کے اثبات کو اپنی فکر و نظر کا مرکز و محور بنا کر اسلامی عقائد کی ترمیمی اور دفاع کا فریضہ انجام دیا۔ یوں وہ عالم اسلام کے عظیم مفکر، فلسفی اور جدید علم کلام کے بانی قرار پائے۔

حقیقت مطلق تک رسائی کے ضمن میں اقبال سائنس کی افادیت کے سحر میں لیکن مذہبی وجدان اور روحانی تجربہ کے مقابلے میں سائنس کی تنگ دامنی کے شاکر ضرور ہیں۔ وہ اپنے دور کے جدید تقاضوں کے تحت، مذہبی تجربے کو سائنس حقل میں پیش کرنے کے حق میں تھے اور اسی مقصد کی خاطر انہوں نے اپنے مشہور خطبات دیکھے جن کا مقصد ہستی باری تعالیٰ کا اثبات ہے۔ اقبال نے اپنے فلسفہ اسلامی وجدان پر نہ کار لگاتے ہوئے عقلیاتی انداز میں یہ ثابت کیا کہ طبعیات اور محسوسات یعنی سائنس ہی کل حقیقت نہیں بلکہ اس سے باہر ابھی بہت سے تجربات اور مشاہدات ہیں جو وجود رکھتے ہیں۔ یہ مشاہدات مذہب سے قطعاً رکھتے ہیں اور یہ مذہبی تجربات حقیقت مطلق تک رسائی کا درجہ ہیں۔ مذہبی وجدان کے ذریعے

حقیقت حلقہ کا ادراک حاصل کر کے اس سے اتصال قائم کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اقبال اپنے بے مثال تصور زمان و مکان کے ذریعے طبیعیات کے اُن تصورات کا رد کرتے ہیں جن کے مطابق ہمارے سارے تجربات کے سامنے خارجی زمان و مکان قرار پاتے ہیں۔ مطلق زمان و مکان اور فطری قوانین کے طبقے میں بکڑی ہوئی کائنات کے ایسی تصورات کی جڑ ہمارے پرستوں اور دہریوں نے پیاستھال قائم کیا کہ کائنات کا نظام خود بخود چل رہا ہے اور اس کے پیچھے کسی خالق اور قائم کا ہاتھ نہیں کیونکہ ایک غیر مادی خالق مادی اشیاء کو کس طرح پیدا کر سکتا ہے۔ انہی اصولوں کی روشنی میں مطلق نظام نے یہ تجربہ اٹھ کر لیا کہ حقیقت مطلق کی حیثیت ایک انسانے سے زیادہ نہیں اور کسی بھی قسم کا مابعد الطبیعیاتی نظام عقل کی بنیادوں پر استوار نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے ثابت کیا کہ ہمارے یہ دینیاتی زمان و مکان مطلق نہیں ہیں اور یہی تجربے کی واحد سچ نہیں ہیں۔ زمان و مکان کا مفہوم دہریوں کے فزکس کے مطابق سے بدلتا جاتا ہے۔ اور ہم مذہبی وجدان کے ذریعے مطلق زمان و مکان کے بندھنوں سے آزاد ہو کر غیر مطلق زمان و مکان دریافت کیتے ہیں۔ اقبال اپنے ان تصورات کے ذریعے انسانی زمان و مکان سے الٹی زمان و مکان تک پہنچتے ہیں اور ہمیں مابعد الطبیعیات کے امکان کو ملحوظ رکھتے ہوئے دہریہ باری تعالیٰ کے اثبات میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اس طرح اقبال کا تصور حقیقت مطلق مغرب کے افکار خدا کا مسکت جواب ہے۔

اقبال کا گراں قدر کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے حقیقت مطلق کے ضمن میں اگر ایک طرف انھوں نے مغرب کی عقل پرستی، جسی ادراک اور سائنس کی بے جا طرفداری پر گرفت کی تو دوسری طرف مسلم علماء و صوفیاء کے عقل و فکر اور حیرتی علم کی اہمیت کے یکسر انکار کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے دونوں کی اہمیت و اقدار کو اجاگر کیا اور ہمیں وراثتِ علم کی جامعیت پر زور دیا۔ اس طرح اقبال عالم انسانی اور بالخصوص اُسب سلسلے کے لیے روحانیت کے ساتھ ساتھ عقل و فکر اور سائنس کی اہمیت و اقدار سے کبھی قائل ہیں اور ہمیں اُن پر لگا یا جانے والا فردِ غشی کا اہرامِ طلا ثابت ہوتا ہے۔ اقبال سائنس کے جنس بلکہ اس کی مادیت پرستی کے خلاف ہیں۔ دو سائنس کی اہمیت کے قائل ہیں، لیکن جب سائنس کے دائرے ہی کو علم کا واحد ذریعہ سمجھ لیا جاتا ہے تو مذہبی منظر ہونے کے باوجود اس کے دائرہ کار کی محدودیت سے پردہ اٹھاتے ہیں اور سائنس کو مذہب پر فوقیت دینے پر ہرگز تیار نہیں ہوتے۔ وہ حقیقت مطلق تک رسائی کے ضمن میں ہر حال میں روحانی وجدان کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک فکر اور سائنس حقیقت کا جزوی مطالعہ کرتے ہیں اور ان کا بس نہیں تک پہنچتا ہے۔ جبکہ مذہبی وجدان حقیقت کا کلی مشاہدہ کرنے کی قوت رکھتا ہے۔ تاہم اقبال کے نزدیک فکر اور وجدان ایک دوسرے کے مقابل اور ایک دوسرے سے متضاد نہیں بلکہ یہ ایک ہی جڑ سے پھوٹے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

اس طرح اقبال کے خیال میں افہام کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت مطلق سے قریب رکھتا ہے اور اس کے ادراک کے لیے مہر کی سمیرت مٹا کرتا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ اسلام کی عقل بنیادوں کی تلاش کے کام کا آغاز تو طوطی حضور ﷺ

نے کیا۔ اسی طرح اقبال کہتے ہیں کہ روحانی قسط کے برخلاف قرآن مجید میں عالم محسوسات کو مشاہدہ کرنے اور اس سے حقیقت مطلق کا پتہ چلانے کی بار بار تحفیں کی گئی ہے۔ مگر اقبال کو شیعہ اختلاف ہے تو جدید سائنس کے اس رویے سے جس کے تحت فطرت کو خالص مادی بنے قرار دے کر کائنات کی تخلیق چند مادے کے اصولوں کے تحت کی جاتی ہے اور کائنات کے پیچھے کسی خالص محرک اور خالق قوت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ جذبیہ سائنس کائنات کی کسی روحانی تخلیق کے حامل نہیں اس لیے کسی مابعد الطبیعی نظام اور وجود ہادی تعالیٰ کو تسلیم نہیں کرتی۔ اس لیے اقبال کے نزدیک اس سائنس کا تعلق ظاہر مادی دیا ہے۔ وہ حقیقت کو ایک باضابطہ مظہر وحدت کے طور پر پیش نہیں کرتی بلکہ اس ظاہری دنیا کے جذبیہ مطالعات سے بحث کرتی اور محض حسی تجربے سے حاصل ہونے والے تقریبی علم پر اعتبار کرتی ہے۔ اسی سے اس کے بعد وہ ہونے کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک سائنس کے برعکس مذہب، حقیقت کا ادراک بحیثیت ایک وحدت کے کرتا ہے۔ لہذا حقیقت مطلق کا کلی ادراک مذہبی وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے۔

اقبال مذہبی وجدان کو صوفیانہ شعور سے تعبیر کرتے ہوئے تجربے کی قیامت پر زور دیتے ہیں۔ میں اقبال نے صوفیانہ تجربے کی حقیقت، واقعہ اور ثروت واضح کر کے دراصل مابعد الطبیعیات اور وجود ہادی تعالیٰ کا اثبات کیا ہے اور مطرب کی ہے خدا سائنس اور فلسفے کو مجموعہ رد جواب دیا ہے۔ اس طرح انھوں نے نہ صرف اسلامی تصوف کی حقیقت اور داعیت واضح کی ہے بلکہ جدید علم کلام کی بنیاد بھی دکھادی ہے۔

اقبال قدیم طبع اسلامی تصوف سے تو بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ مگر یہ حقیقت ہے کہ وہ اسلام کے اصلی تصوف کو حقیقت مطلق کے ادراک کلی اور اس سے قرب و اتصال کا مستحضر ترین ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ ادراک و قرب ذات الہی کے لیے علم باطن کی اہمیت، اس کی آفاقیت اور رسائی کے دل سے قائل ہیں۔ اقبال کا یہی کارنامہ ہے کہ انھوں نے علم باطن اور حسی تجربے ہی کو سب کچھ سمجھنے والی سائنس کی پروردہ مادہ پرست و غیابیں روحانیت کے چراغ روشن کیے ہیں۔ انھوں نے مادہ پرست مغربی سائنسدانوں اور فلاسفہ کے گھلن گھلن حسی علم اور حسی تجربے ہی کو حقیقی تسلیم کرنے اور اس کی بنیاد پر مابعد الطبیعیات اور وجود ہادی تعالیٰ کے اظہار کا رویہ کیا ہے۔ انھوں نے خارجی اور حسی علم کی عقاید کو تسلیم کرتے ہوئے باطنی علم کو اس پر ترجیح دی ہے اور صوفیانہ تجربے کی ثروت و قیامت کو ثابت کیا ہے اور اسے حقیقت مطلق کے ادراک اور اس سے قرب و اتصال کا ذریعہ قرار دیتے ہوئے وجدان کی راہ سے ذات الہی کا اثبات کیا ہے۔

لیکن یہ ایک عجیب اور انفسوس ناک امر ہے کہ آج صوبہ مسلمہ کے ایک بڑے ”علمی“ طبقے میں تصوف کے خلاف ایک طوفان برپا ہے۔ تصوف کے خلاف تحریکیں چل رہی ہیں اور کتابیں بھی جاری ہیں۔ چند افراد کے علاوہ انداز و نظریات کی بنا پر سارے تصوف کو شرک قرار دینے کہاں کی دانشمندی ہے۔ یہ دراصل اسلام کے روحانی نظام کے خلاف مطرب کی سازش

حقی جو کامیاب ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ تعلیم یافتہ نوجوانوں کو تصوف سے برکشتہ کر دیا گیا ہے۔ وہ تصوف کو غیر ضروری بلکہ ناجائز سمجھتے ہوئے روحانیت کو کھٹکنے کی کوشش ہی نہیں کرتے اور یوں وہ بھی اعلیٰ مطرب کی طرح غور کر چکے محسوس ہیں کہ وہ کچھ ہیں۔ ساری دنیا کی طرح اسے مسلک کا دامن بھی روحانیت سے قسی ہے اور وجہ رہا رہی تھائی کے اور اک کل تک اس کا پہچنا ہی دشوار نظر آتا ہے۔ حقیقت مطلق سے قرب و اتصال تو اس کے بعد کی منزل ہے۔ ایسے میں اقبال کا یہ تصور کہ صوفیانہ مشاہدہ ہی حقیقت مطلق کے کلی اور اک اور اس سے قرب و اتصال کا ذریعہ بن سکتا ہے، اسے مسلک اور کل انسانیت کے لیے از حد اہمیت و افادیت کا حامل ہے۔ اس کی تعلیم و توضیح سے تصوف پر اسے مسلک کا اعتبار بحال کر کے بے شمار روحانی فوائد حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ تصوف کی تعلیم اور بلکہ ملی صوفیانہ مشاہدہ کے ذریعے مسلم قوم قرب و اتصال الہی کی منزل پر پہنچ کر ہی خلاصہ الہی اور اسے اقوام عالم کے منصب پر فائز ہو سکتی ہے۔

اقبال نے اپنے تصور حقیقت مطلق کے ذریعے مسلمانوں کے جدید علم کلام کی بنیاد رکھنے کا گراں قدر کارنامہ انجام دیا۔ انہوں نے اپنے انکار و خیالات کے ذریعے اسلامی روایت کو بنیاد جاتے ہوئے جدید فکری انداز میں اہلیات اسلامی کی تفکیر کو کافرینہ انجام دیا اور بطریق احسن وجہ رہا رہی تھائی کے اور اک اور اثبات کے مراحل طے کرنے میں کامیاب ہوئے۔ اقبال نے جدید دور کی حقیقت پسندی، سادیت، برہنہ اور حسی و تجربی انداز فکر کے حامل مسلمانوں اور فلاسفہ کے انکار خدا کا بھرپور جواب دیا ہے اور اسلامی تصور حقیقت مطلق کی حقانیت کو دل انداز میں ثابت کیا ہے۔

الغرض اقبال کے تصور حقیقت مطلق کا یہی منظر اور پیش منظر لا ازل تا آخر اسلامی ہے اور اس کے سوتے قرآن و حدیث، اسلامی فلسفیانہ روایت اور اسلامی تصوف سے پھر لیے ہیں۔ یہی اس تحقیق کا حاصل ہے۔

کتابیات

الف۔ بنیادی مآخذ

اُردو

مہر اقبال،

- افکار اقبال، مرتبہ: ڈاکٹر محمد ریاض (لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۹۰ء)
- اقبال کے نثری افکار، مرتبہ: عبد الغفار کھلیلی (دہلی، النجمن ترقی اُردو، ۱۹۷۷ء)
- اقبال نامہ، حصہ اول، مرتبہ: شیخ عطا اللہ (لاہور، شیخ محمد اشرف، ۱۹۳۵ء)
- اقبال نامہ، حصہ دوم، مرتبہ: شیخ عطا اللہ (لاہور، شیخ محمد اشرف، ۱۹۵۱ء)
- انوار اقبال، مرتبہ: بشیر احمد ڈار (کراچی، اقبال اکادمی، ۱۹۶۷ء)
- اوراقِ گم گشت، مرتبہ: رحیم بخش شاہین (لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۷۵ء)
- تاریخ تصوف، مرتبہ: سابر نگہروہی (لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۸۷ء)
- تجربہ و فکر، ریاست اسلام، مرتبہ: ڈاکٹر وحید مشرت (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۲ء)
- تفکیر، جدید الہیات اسلام، مرتبہ: سیدہ نذیر نیازی (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۶ء)
- حیات اقبال کے چند عقلی گوشے، مرتبہ: محمد عزہ فاروقی (لاہور، ادارہ تحقیقات پاکستان، ۱۹۸۸ء)
- مطلوٰط اقبال، مرتبہ: رفیع الدین ہاشمی (لاہور، طیب پابن ادب، ۱۹۷۶ء)
- شہدائے کبر اقبال، مرتبہ: ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی (لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۸۳ء)
- لسانِ نجم، مرتبہ: میر حسن الدین (کراچی، نفیس اکادمی، ۱۹۸۴ء)
- کلیات اقبال اُردو (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۲ء)
- کلیات مکاشفہ اقبال، جلد اول، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی (دہلی، اُردو اکادمی، ۱۹۸۹ء)
- کلیات مکاشفہ اقبال، جلد دوم، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی (دہلی، اُردو اکادمی، ۱۹۹۳ء)
- کلیات مکاشفہ اقبال، جلد سوم، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی (دہلی، اُردو اکادمی، ۱۹۹۳ء)
- کلیات مکاشفہ اقبال، جلد چہارم، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی (دہلی، اُردو اکادمی، ۱۹۹۵ء)
- مطالعین اقبال، مرتبہ: تصدق حسین تاج (حیدر آباد، کن احمدیہ پریس، ۱۹۴۴ء)
- مطالعہ ہیدل کلبہ برکساں کی روشنی میں، مرتبہ: ڈاکٹر تحسین فراتی (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء)
- مکاشفہ اقبال، تمام خان محمد نیاز الدین خان (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۵۴ء)

کتوبات اقبال، عام نظم و نثر فارسی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۵۷ء)
ملفوظات اقبال، مرتبہ: ڈاکٹر ابو الیہ صدیقی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)

فارسی

محمد اقبال

کلیات اقبال فارسی (لاہور، شیخ الاسلام علی ایڈیٹرز، ۱۹۷۳ء)

روای، جمال الدین محمد، مولوی،

شعری معنوی، دفتر (طهران، کتابخانہ، ۱۳۲۶)

English

Muhammad Iqbal,

Letters and writing of Iqbal, Ed: Bashir Ahmed Dar (Iqbal Academy, Lahore, 1967.)

Letters of Iqbal, Ed: Bashir Ahmed Dar (Iqbal Academy, Lahore, 1978.)

Mementos of Iqbal, Ed: Rahim Buksh Shaheen (Lahore, All Pakistan Islamic Education Congress, 1976.)

Speeches and Statements of Iqbal, Shamlo (Lahore, Alminar Academy, 1945.)

Speeches Writings and Statements of Iqbal, Ed: Latif Ahmed Sherwani (Lahore, Iqbal Academy, 1995.)

Stray Reflections, Ed: Javed Iqbal (Sh Ghulam Ali & Sons 1961.)

The Development of Metaphysics in Persia (Sang-e-Meel Publications, 2004.)

The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam (Institute of Islamic Culture, 1999.)

Thoughts and Reflections of Iqbal, Ed: Syed Abdul Wahid (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1992.)

ب۔ ثانوی مآخذ

اقبال پر کتابیں

اُردو

آصف جاہ کاروانی ڈاکٹر،

اقبال کا فلسفہ، طوسی (کراچی، اُردو اکاڈمی، سندھ، ۱۹۷۷ء)

ابوالحسن علی Nadwi، مولانا،

نقد و ثبات اقبال، مترجم: مولوی قسطنطین (کراچی، مجلس نشریات اسلام، ۱۹۷۶ء)

ابوسعید نور الدین، ڈاکٹر،

اسلامی تصوف اور اقبال (لاہور، اقبال اکاڈمی، ۱۹۹۵ء)

ابوالیث صدیقی، ڈاکٹر

اقبال اور مسلک تصوف (لاہور، اقبال اکاڈمی، ۱۹۷۷ء)

احمد سید اختر، قاضی، جرنل گروہی،

اقبالیات کا تنقیدی جائزہ (کراچی، اقبال اکاڈمی، ۱۹۶۵ء)

اختر علی شاہ، جعفری، سید،

اقبال پاکستان (لاہور، تاریخ بک ڈپ، ۱۹۶۶ء)

اچاز الحق قدوسی،

اقبال اور طائے پاک و ہند (لاہور، اقبال اکاڈمی، ۱۹۷۷ء)

اقبال کے محبوب صوفیاء، کراچی (اقبال اکاڈمی، ۱۹۷۶ء)

انجم رامہ صدیقی، ڈاکٹر

عروج اقبال (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۷ء)

اکبر حسین قریشی، ڈاکٹر

مطالعہ اشرار و اشراریت (لاہور، اقبال اکاڈمی، ۱۹۸۶ء)

الطاف احمد اعظمی،

خطبات اقبال ایک مطالعہ (لاہور، دارالحدیث، ۲۰۰۵ء)

الطاف حسین،

اقبال اور اسلامی معاشرہ (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۱ء)

انعام الحق کوثر، ڈاکٹر،

اقبال شاہی اور بلوچستان کے کالجنگزین، جلد اول۔ دوم (بزم اقبال، ۱۹۹۳ء)

ایمن بھری، محفل،

شہر جبریل، مترجم: ڈاکٹر محمد یاض (لاہور، گلوب پبلشرز، ۱۹۸۵ء)

ایوب صاحب، پروفیسر،

اقبال دشمنی ایک مطالعہ (لاہور، بنگلہ پبلشرز، ۱۹۹۳ء)

برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر،

علاسا اقبال اور مذہبی وقوف کی طبی صورت (لاہور، شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۸۶ء)

مرحب، علاسا اقبال اور مخصوص سو فیات و ادوات (لاہور، شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۸۶ء)

بزم اقبال، مرحب،

منظورات اقبال (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۸ء)

فلسفہ اقبال (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۸ء)

نظیر علی قادری،

اقبال کا نظریہ تصوف (لاہور، پیشہ اخبار، بن عمارت)

پرویز،

تصوف اور اقبال (لاہور، مکتبہ اسلام ٹرسٹ، ۲۰۰۰ء)

اقبال اور قرآن (لاہور، ادارہ مکتبہ اسلام، ۱۹۸۵ء)

پرویز، حرکت ملی،

اقبال کا فلسفہ سیاسیات، ترجمہ: مولانا ریاض الحق (لاہور، مکتبہ نظام ملی اینڈ سنز، بن عمارت)

حسین لڑاقی،

اقبال چند نئے مضامین (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۷ء)

جہاں اقبال (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۳ء)

نہرو اقبال جہاں اقبال میں (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۲ء)

جادو اقبال،

زنگہ رود، جلد اول (لاہور، شیخ نظام علی ایڈیٹرز، ۱۹۷۹ء)

زنگہ رود، جلد دوم (لاہور، شیخ نظام علی ایڈیٹرز، ۱۹۸۱ء)

زنگہ رود، جلد سوم (لاہور، شیخ نظام علی ایڈیٹرز، ۱۹۸۳ء)

جعفر بلوچ، مرثیہ

اقبال شناسی اور سیما (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۹ء)

تجربہ نامہ آزاد،

اقبال یادو اس کا عہد (لاہور، الادب، ۱۹۷۷ء)

اقبال اور مغربی فطرت (لاہور، مکتبہ عالیہ، ۱۹۸۷ء)

حسن اختر، ڈاکٹر،

اقبال اور مسلم فطرت (لاہور، نیروز سنز، ۱۹۹۲ء)

حسین محمد جعفری، سید، ڈاکٹر،

اقبال - فکر اسلامی کی تشکیل جدید (کراچی، پاکستان اسلامی سٹریٹجرٹس کونسل، ۱۹۸۸ء)

حق نواز،

اقبال اور ملت پیکار (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۲ء)

خالد علوی،

اقبال اور ادبیات کے دین (لاہور، مکتبہ اعلیٰ، ۱۹۷۱ء)

رحیم بخش شاہین، پروفیسر،

اور سلطان اقبال (لاہور، اسلامک پبلیکیشنز، ۱۹۹۱ء)

رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر،

اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین (لاہور، مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۲ء)

لے جب اور سائنس اقبال کی نظر میں (کراچی، اقبال اکادمی، سن ۱۹۸۰ء)
رنج الدین ہاشمی، ڈاکٹر،

خطوط اقبال (لاہور، مکتبہ خلیفان ادب، ۶۷ء ۱۹۷۹ء)

سکینا حیات اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۷۷ء ۱۹۷۷ء)

تصانیف اقبال کا تحقیقی و تفسیری مطالعہ (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۱ء)

اقبالیات - تقسیم و تجزیہ (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء)

اقبال شناسی اور نثر (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۹ء)

سعید احمد اکبر آبادی،

خطبات اقبال پر ایک نظر (لاہور، اقبال اکادمی، ۷۷ء ۱۹۷۷ء)

سلیم اختر، ڈاکٹر،

اقبالیات کے نقشے (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۹ء)

علاسا اقبال - حیات، نگاروں (۱۰۱ء مقالات) (لاہور، سبک میل پبلشرز، ۲۰۰۳ء)

اقبال کی گہری میراث (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۶ء)

اقبال صمد و جہ عالم (لاہور، بزم اقبال، ۷۷ء ۱۹۷۷ء)

اقبال شناسی کے زوایے (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۵ء)

سلیمان عودی،

اقبال سید سلیمان عودی کی نظر میں، مرتبہ: اختر راعی (لاہور، بزم اقبال، ۷۷ء ۱۹۷۷ء)

سکیل بخاری،

اقبال بجز عصر (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۹ء)

شریف کھانی،

ترجمہ گلشن سائیدہ (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۳ء)

شفیق الرحمن ہاشمی، پروفیسر،

اقبال کا تصور دین (لاہور، فیروز سنز، ۷۷ء ۱۹۷۷ء)

عظیم ملک، مرچ،

اقبال شناسی اور نثر (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۸ء)

سائبرنگو روئی،

اشارے کا صحبِ اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۳ء)

صائب عاصمی،

اقبال تھنڈر ٹینس تھا (لاہور، تخلیق کار، ۱۹۹۶ء)

صدیقی جاوید، مرچ،

اقبالیات سے راوی (لاہور، الفضل، ۱۹۸۹ء)

صالح الدین احمد،

تصوراتِ اقبال (لاہور، المستمل پبلی کیشنز، ۱۹۶۹ء)

ضیاء الدین ناصر، پی ویٹر،

اقبال کا نثر اور فلسفہ (لاہور، بزمِ اقبال، ۲۰۰۱ء)

ظاہر قسوی،

اقبال اور مطالعہ (لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۳ء)

ظہور احمد، ظہور، ڈاکٹر،

اقبال کے نجومِ ہدایت (لاہور، فیروز سنٹر، ۱۹۹۱ء)

ظہور الدین احمد، ڈاکٹر،

مطالعہ اقبال (لاہور، الفضل، ۱۹۸۰ء)

عابد مل، عابد،

عظیمیاستِ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۵ء)

عہدِ انکیم، ظیف، ڈاکٹر،

گلہ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۸ء)

اقبالیاتِ ظیف عہد انکیم، مرچ، شام حسین رزاقی (لاہور، شیخ غلام گل ایڈ سنر، ۱۹۹۸ء)

عکب رومی (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۶ء)

تحقیقِ لطیفیستِ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۸ء)

عبدالحق عرفانی، خرابہ، ڈاکٹر،

اقبال امراں (سیاگلوت، بزم روی، بن بدارو)

عبدالحق کمالی،

اقبال اور اساسی اسلامی وجدان (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۷ء)

عبدالرشید سیال،

ترجمہ کلیات اقبال فارسی، جلد ۱-۲ (لاہور، شیخ غلام علی ایچ سنز، ۱۹۹۲ء)

عبدالرؤف مروج،

رجالی اقبال (کراچی، نقیض اکیڈمی، ۱۹۸۸ء)

عبدالسلام ندوی،

اقبال کا مل (لاہور، پبلیشنگ بک کونسل، ۱۹۸۹ء)

عبدالعزیز کمال،

اقبال اور اسلامی روایت (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۵ء)

عبدالحق، ڈاکٹر،

تحریر اقبال (لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۹۰ء)

عبدالحق فاروقی، ڈاکٹر،

مغرب پر اقبال کی تحقید (لاہور، ادارہ معارف اسلامی، ۱۹۹۴ء)

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی،

مغرب: جمہیلی خطبات اقبال (اسلام آباد، ۱۹۹۷ء)

عشرت حسن انور،

اقبال کی مابعد الطبیعیات، محترمہ: ڈاکٹر نقیص الدین صدیقی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)

اقبال اور مشرق، مغرب کے مفکرین (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۹ء)

علیہ سید اقبال

مسلم لٹریچر ارقام (لاہور، سنگ سیل پبلیکیشنز، ۱۹۹۴ء)

علی عباس جلالپوری،

اقبال کا علم کلام (جہلم، خروافروز، ۱۹۸۷ء)

عمر فاروق دکنس۔ ایم۔

طواسین اقبال، جلد اول (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء)

طواسین اقبال، جلد دوم (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۰ء)

نکاح حسین ذوالفقار، ڈاکٹر،

اقبال کا جتنی وگھری ارتقا، (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۸ء)

اقبال ایک مطالعہ (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء)

نکاح رسول میر،

اقبالیات، مرتب: امجد سلیم طری (لاہور، مرمر سنز، ۱۹۸۸ء)

مطالب اسرار و رموز (لاہور، شیخ نظام علی اینڈ سنز، ۱۹۶۹ء)

نظام عمر خان، ڈاکٹر،

روح اسلام۔ اقبال کی نظر میں (کراچی، صفیہ اکیڈمی، ۱۹۶۷ء)

نظام مصطفیٰ، ڈاکٹر،

اقبال اور قرآن (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۸ء)

فروغ احمد، پیو فیسر،

فہم اقبال (کراچی، مآدود اکیڈمی سندھ، ۱۹۸۵ء)

کریم حیدری،

اقبال۔ دین و دانش (لاہور، شوق پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۹۰ء)

گوہر نوشی، مرتب،

مطالعہ اقبال (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۳ء)

محمد آصف اموان، ڈاکٹر،

اقبال کا تیسرا غلبہ۔ تحقیقی و تفسیری مطالعہ (لیصل آباد، مثال پبلشرز، ۲۰۰۶ء)

محمد اشرف خان اشرف،

اقبال اور گوشتے (لاہور، مکتبہ عالیہ، ۱۹۷۵ء)

محمد اکرام چغتائی،

مرتب، اقبال اور کوئٹے (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۱ء)

محمد باقر، ڈاکٹر،

اعمال و آثار اقبال - چند پہلو (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۸ء)

محمد فیض الدین،

تکسیر اقبال (اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۶ء)

محمد یحیٰ، ڈاکٹر،

چار دیباچہ - تحقیقی و توضیحی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۸ء)

محمد سہیل عمر،

خطبات اقبال سے تشریں (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۶ء)

محمد شریف، ایم۔

خطبات اقبال ایک جائزہ (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۱ء)

اقبال اور تصوف (لاہور، جنگ پبلشرز، ۱۹۹۱ء)

موضوعات خطبات اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۷ء)

نظمیں اقبال کی نظر میں (لندن، پاکستان کچنرل فاؤنڈیشن، ۱۹۸۸ء)

محمد شریف، میاں،

مقالات شریف (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۳ء)

محمد عریف، جاسنی،

اقبال و قرآن حکیم کی روشنی میں (لاہور، کتاب منزل، ۱۹۵۵ء)

محمد عبدالرشید فاضل، سید،

حکماء اقبال اور مصنف (کراچی، ادارہ تحریکات علم و ادب، ۱۹۹۷ء)

محمد عبدالغنی، بشا، پروفیسر،

قرآن و مصنف اور اقبال (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۶ء)

محمد عبداللہ چغتائی،

روایات اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۹ء)

محمد عبداللہ سید، ڈاکٹر،

مصلحتات خطبات اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)

شیخ اکبر اور اقبال (لاہور، مغربی پاکستان اُردو اکادمی، ۱۹۷۹ء)

مطالعہ اقبال کے چند نسخے درخ (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۴ء)

مسائل اقبال (لاہور، مغربی پاکستان اُردو اکادمی، ۱۹۷۴ء)

محمد عبداللہ قریشی،

حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۴ء)

محمد عثمان، پروفیسر،

گلبرگ اسلامی کی تشکیل (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء)

محمد فرمان، پروفیسر،

اقبال اور تصوف (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۷ء)

محمد شمس خاں،

مرتب، علامہ اقبال اور تحفہ قادریانیت (لاہور، عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت، ۲۰۰۵ء)

محمد مسعود احمد، پروفیسر، ڈاکٹر،

حضرت مجدد الف ثانی اور اقبال (سیالکوٹ، مکتبہ انصاریہ سندھ دارو)

محمد منظور، پروفیسر،

ایچان اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء)

برہان اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء)

میزان اقبال (لاہور، یونیورسٹی پبلشنگ، ۱۹۷۲ء)

قرطاس اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء)

محمد عارف گورایہ،

اسلامی تصورات، اقبال اور عصر حاضر (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۹ء)

محمود احمد ساقی، ڈاکٹر،

اقبال کے مذہبی عقائد (لاہور، نورینے رضوی، چکی پبلشرز، ۲۰۰۳ء)

محمود رضوی،

اقبال اور عقلیت پسندی (لاہور، قوی پریس، ۱۹۸۳ء)

مظہر الدین صدیقی،

اسلامی ثقافت اقبال کی نظر میں، مرتبہ: سلطان زبیری (لاہور، شیخ نظام علی اینڈ سنز، سن ۱۹۸۰ء)

مصین الرحمن، سید، ڈاکٹر،

جہانِ اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۷ء)

اقبال اور جدید دنیا کے اسلام (لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۸۹ء)

ممتاز حسن،

علامہ اقبال ممتاز حسن کی نظر میں، مرتبہ: ڈاکٹر معزز الدین (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۱ء)

منظور احمد،

اقبال شناسی (لاہور، ادارۃ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۲ء)

منیش اکبر آبادی،

نقدِ اقبال (لاہور، آئینہ ادب، ۱۹۷۰ء)

منہول انور اکادمی،

مطالعہ اقبال (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۸۳ء)

نذیر نیازی، سید،

اقبال کے حضور میں (کراچی، اقبال اکادمی، ۱۹۷۱ء)

ناتانیل رائے (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۰ء)

اقبال کا سہ نذیر نیازی، مرتبہ: عبداللہ شاہ قاسمی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۶ء)

نجم، الف، ڈاکٹر،

مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال (لاہور، یزیم اقبال، ۱۹۹۲ء)

نصیر احمد بھٹی،

فرہنگِ اقبال (لاہور، مالکھار سنز، ۱۹۸۳ء)

نصیر احمد صابر،

اقبال اور جمالیات (گراچی، اقبال اکادمی، ۱۹۶۴ء)

ضمیمہ سوم

اقبال کا تصور جانے دوام (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۹ء)

نواب عالم پارہوی، سید، کرل،

بصیرت اقبال (راولپنڈی، پیپ بک ورکس پرنٹرز، ۱۹۹۴ء)

راہد روضی،

دائے راز (لاہور، مقبول اکیڈمی، ۱۹۶۹ء)

وحید الدین، سید،

لسان اقبال خطبات کی روشنی میں (لاہور، ستر پبلشرز، ۱۹۸۹ء)

وحید عشرت، ڈاکٹر،

اقبال ۸۵ (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۹ء)

اقبال ۸۶ (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۰ء)

وحید عشرت، ڈاکٹر، رفیع الدین، ہاشمی، ڈاکٹر، محمد سکین، عمر، مرتبین،

اقبالیات کے سو سال (اسلام آباد، اکادمی ادبیات پاکستان، ۲۰۰۴ء)

وحید قریشی، ڈاکٹر،

مختب مقالات اقبال، ریویو (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۴ء)

دربار آقا، ڈاکٹر،

تصویرات عشق و خرد اقبال کی نظر میں (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۰ء)

یوسف سلیم پاشی، پروفیسر،

شرح ارمغانی حجاز لاری (لاہور، عشرت پبلیشنگ ہاؤس، ۱۹۵۵ء)

شرح اسرار خودی (لاہور، عشرت پبلیشنگ ہاؤس، ۱۹۵۴ء)

شرح رسالہ بے خودی (لاہور، عشرت پبلیشنگ ہاؤس، ۱۹۵۳ء)

شرح جادید نامہ (لاہور، عشرت پبلیشنگ ہاؤس، ۱۹۶۱ء)

شرح ازب و نجم (لاہور، عشرت پبلیشنگ ہاؤس، ۱۹۵۳ء)

مقالات یوسف سلیم پاشی، مرتب، آخر القسام (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۰ء)

پروفیسر صہیل خان، ڈاکٹر،

مدیر، اقبال (لاہور، القراءات پبلائرز، ۱۹۹۶ء)

پروفیسر جاوید مرصہ،

صحیفہ اقبال (لاہور، ج م اقبال، ۱۹۸۶ء)

اقبالیات کی مختلف جنٹیں (لاہور، ج م اقبال، ۱۹۸۸ء)

English

Abdul Rahim, Ed,

Iqbal: The Poet of Tomorrow (Lahore, Geroz Sons, 1968.)

Abdul Wahid, Syed,

Introduction to Iqbal (Karachi, Pakistan Publication, 1966.)

Studies in Iqbal (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1986.)

Iqbal, His Art and Thought (Karachi, Oxford University Press, 1969.)

Annemarie Schimmel,

Gabriel's Wings (Lahore, Iqbal Academy, 2000.)

Anwer Beg A.,

The Poet of the East (Lahore, Khaww Publishing House, 1961.)

Arberry A.J.,

Notes on Iqbal's Israr-i-Khudi (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1968.)

Badshah Mian Hassani, Syed,

Iqbal's plagiarism (Karachi, Talimi Markaz, 1951.)

Bashir Ahmad Dar,

Iqbal and Post Kantian Voluntarism (Lahore, Bazm-i- Iqbal, 1956.)

A Study in Iqbal's Philosophy (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1944.)

Bazm-i-Iqbal,

Allama Muhammad Iqbal: A Philosopher Poet of Islam (Lahore, Bazm-i-Iqbal, 2002.)

Billigrama, H.H., Syed.

Glimpses of Iqbal's Mind and Thought (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1966.)

Ghulam Sadiq, Khawaja, Prof.,

Islam, Iqbal and Philosophy (Lahore, Majlis Byad-E- Khawaja Ghulam Sadiq, 1987)

Hafiz Malik, Ed,

Iqbal: Poet Philosopher of Pakistan (London, Columbia University Press, 1971.)

Ishrat Hussain, Dr,

Meta-physics of Iqbal (Lahore, Sb. Muhammad Asraf, 1991.)

Jamila Khatoon, Dr,

The Place of God, Man and Universe in the Philosophical System of Iqbal (Lahore, Iqbal Academy, 1997.)

Maitre, L.C,

Introduction of the Thought of Iqbal, tr, By Abdul Majeed Dar (Karachi, Iqbal Academy, 1962.)

Mazhar-ul-Din Saddiqi,

Concept of Muslim Culture in Iqbal (Islamabad, Islamic Research Institute, 1970.)

The Image of the West in Iqbal (Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1956.)

Muhammad Maruf, Dr,

Iqbal and his Contemporary Western Religious Thought (Lahore, Iqbal Academy, 2000.)

Iqbal's Philosophy of Religion (Lahore, Iqbal Academy, 2003.)

Muhammad Munawwar, Dr,

Dimensions of Iqbal (Lahore, Iqbal Academy, 1987.)

Iqbal and Quranic Wisdom (Lahore, Iqbal Academy, 2001.)

Iqbal: Poet Philosopher of Islam (Lahore, Iqbal Academy, 1993.)

Muhammad Tufail, Mian,

Iqbal's Philosophy and Education (Lahore, Bazm-i- Iqbal, 1996.)

Nazir Qaisar, Dr.,

Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thought (Lahore, Iqbal Academy, 1998.)

Iqbal and The Western Philosophers (Lahore, 2001.)

Niaz Ahmad, Dr,

The Proper Place of Iqbal in the evolution of Islamic Thought (Lahore, Punjab University Press, 1950.)

Rahman S.A.,

Iqbal and Muslim Renaissance (Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1991.)

Saeed Ahmed, Sbolkh,

Studies in Iqbal's Thought and Art (Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1972.)

Shahzad Qasr Dr.,

Iqbal and Khawaja Ghulema Farid on Experiencing God (Lahore, Iqbal Academy, 2002.)

Sh. Muhammad Ashraf, Ed,

Iqbal As a Thinker (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1991.)

Sharif, M.M.,

About Iqbal and his Thought (Lahore, Institute of Islamic Culture, 1976.)



غیر مطبوعہ مقالات

انکار اور پستی،

اقبال کا تصور مذہب (ایم۔ اے اسلامیات) مخزن مرکزی لائبریری شعبہ فارسی، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۵۶ء

پارہ یک مطالی،

ڈاکٹر محمد اقبال و حضرت مجدد الف ثانی۔ انکار و نظریات (پی۔ ایچ۔ ڈی) مخزن لائبریری، علامہ اقبال اوپن

یونیورسٹی، اسلام آباد

غالد بنجر،

کیا اقبال وحدت الوجودی تھے؟ (ایم۔ اے فلسفہ) مخزن لائبریری شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۸۱ء

زہرہ اصفانہ

علامہ اقبال کے مجدد الطریقائی نظریات (ایم۔ اے فلسفہ) مخزن لائبریری شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۶ء

زہرہ اصفانہ

اقبال اور مسلم نظریں (ایم۔ اے اُردو) مخزن مرکزی لائبریری، سندھ یونیورسٹی، ۱۹۷۷ء

فلسفہ شہناز،

اقبال کی اسرارِ غریبی پر تنقیدی کتب و مضامین کا تحقیقی جائزہ، (ایم۔ نعل)،، مخزنِ دلائلِ بحریری، علامہ اقبال اوپن
یونیورسٹی، اسلام آباد

شوکت زمانہ،

علامہ اقبال کے مابعد الطبیعیاتی نظریات (ایم۔ اے فلسفہ) مخزنِ دلائلِ بحریری شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۶ء
طالب حسین اشرف،

جدید علمِ کلام اور اقبال (پی۔ ایچ۔ ڈی)،، مخزنِ دلائلِ بحریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد
عظمیٰ گیلانی، سیدہ،

علی عباس جلالپوری کی "اقبال کا علمِ کلام" کا تنقیدی جائزہ، (ایم۔ نعل)،، مخزنِ دلائلِ بحریری، علامہ اقبال اوپن
یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۴ء

علامہ رسول محمد،

اقبال اور اسکا تاسعہ بحسب: آخری خطبہ کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ،، مخزنِ دلائلِ بحریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی،
اسلام آباد، ۱۹۹۴ء

قرن الدین، سیدہ،

فلسفہِ نظم کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ، (ایم۔ نعل)،، مخزنِ دلائلِ بحریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۶ء
قرن سلطانہ،

اقبال کا تصورِ خودی اور لامعمر کا تصورِ موات، (ایم۔ نعل)،، مخزنِ دلائلِ بحریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام
آباد، ۲۰۰۱ء

نیکبختاں پروین،

اقبال کا فلسفہ جبر و تدبیر (ایم۔ اے فلسفہ) مخزنِ دلائلِ بحریری شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۸۰ء
محمد آصف اعوان،

علامہ اقبال کا تصورِ ارتقاء: تحقیقی جائزہ (پی۔ ایچ۔ ڈی)،، مخزنِ دلائلِ بحریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام
آباد، ۲۰۰۱ء

محمد اشفاق چغتائی،

علامہ اقبال کا تصور وجود و شعور، (ایم۔ فل)،، مخدوہ نالا بھیرری، علامہ اقبال اوپن ایجوکیشن، اسلام آباد، ۱۹۹۸ء

محمد اکرم،

ڈاکٹر اقبال پر مولانا مودودی کا اثر و نفوذ، (ایم۔ اے فارسی)، مخدوہ نالا بھیرری، شعبہ فارسی، پنجاب ایجوکیشن، ۱۹۵۳ء

محمد الیاس بصری،

اقبال اور محمود حسن خاں، (ایم۔ فل)،، مخدوہ نالا بھیرری، علامہ اقبال اوپن ایجوکیشن، اسلام آباد، ۲۰۰۰ء

محمد انور صادق،

اقبال کی نفسیاتی زندگی، (ایم۔ فل)،، مخدوہ نالا بھیرری، علامہ اقبال اوپن ایجوکیشن، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء

حزلی صبیحہ،

اقبال اور راجا طونی، (ایم۔ فل)،، مخدوہ نالا بھیرری، علامہ اقبال اوپن ایجوکیشن، اسلام آباد، ۱۹۹۵ء

مرحوم خان،

علامہ اقبال کا تصور کائنات، (ایم۔ اے فلسفہ)، مخدوہ نالا بھیرری، شعبہ فلسفہ، پنجاب ایجوکیشن، ۱۹۷۳ء

نایب گل،

اقبال اور وجودیت، (ایم۔ فل)،، مخدوہ نالا بھیرری، علامہ اقبال اوپن ایجوکیشن، اسلام آباد، ۱۹۹۷ء

English

Aasia Naveed,

Iqbal on God-Man Relationship (M.A Philosophy) Library Deptt of
Philosophy, University of Punjab, 1989.

Abdul Salam Safdar,

Iqbal's Psychology of Religion (M.A. Philosophy) Library Deptt of
Philosophy, University of Punjab, 1973.

Kalsoom Akhtar,

Iqbal and some Modern Critic of Religion (M.A Philosophy) Library
Deptt of Philosophy, University of Punjab, 1975.

اقبالیات کے اشاریے

اختر النساء۔

اشاریہ سہ ماہی اقبال (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)

اشاریہ اقبالیات (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۸ء)

دادا عسکر،

جوائے شیر (کراچی، رشید ایڈمنسٹر، ۱۹۷۹ء)

صابر کلرودی،

اشاریہ مکاتیب اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۳ء)

عبداللطیف خان نقشبندی، جی،

مجلس اقبال (لاہور، شیخ نظام علی ایڈمنسٹر، ۱۹۹۹ء)

قرمہاس،

اشاریہ مضامین اقبال شناسی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۶ء)

محمد رئیس حسرت،

کلید اقبال، لاہور (اقبال اکادمی، ۱۹۸۶ء)

یاسمین رفیق،

اشاریہ کلام اقبال، اردو (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۱ء)

تصوف پر کتابیں

ابن عربی، ابن العربی،

فصوص الحکم، مترجم: محمد رفعت اللہ نعمتوی (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹ء)

نور حیات، کتبہ مترجم: سائیم ہاشمی، جلد اول تا چہارم (لیعل آباد، علی برادران، ۱۳۶۲ھ)

نور حیات، کتبہ مترجم: مولوی محمد فضل خان (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹ء)

رسائل ابن عربی، مرتب: ارشد قریشی (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۲۰۰۱ء)

ابراہیم علی ندوی،

تذکیرِ اصفیاء یا تصوف و سلوک، مترجم: محمد الحسینی (کراچی، مجلس نشریات اسلام، بن عمار)

احمد سرحدی، شیخ،

کتوبات امام ربانی، جلد اول، مترجم: قاضی عالم الدین (لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۸ء)

کتوبات امام ربانی، جلد دوم علوم، مترجم: قاضی عالم الدین (لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۹۸ء)

کشف العارف، مترجم: حمایت عارف (لاہور، النہیل، ۲۰۰۲ء)

ابن تیمیہ

اصحاب حدیث اور تصوف کی حقیقت، مترجم: عبدالرزاق (لاہور، المکتبہ الشیخ، بن غدار)

الفرقان بین اولیاء الرحمن واولیاء الشیطان، مترجم: مولانا نظام ربانی (لاہور، المکتبہ الشیخ، بن غدار)

ابن منصور طبرانی،

طواسین، مترجم: شعیب الرحمن عثمانی (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۶ء)

ابوبکر کلاباذی،

تعارف، مترجم: نعیم حسن (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۶ء)

ابوالفضل سراج،

کتاب الفیض فی التصوف، مترجم: ڈاکٹر نعیم حسن (اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۶ء)

اشرف علی تھانوی،

انکشاف من مہمات التصوف (کراچی، کتب خانہ مظہری، ۲۰۰۲ء)

خصوص انکم فی مل خصوص انکم (لاہور، نادر سنز، ۱۹۸۷ء)

شریعت و طریقت، مترجم: محمد بن (لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۱ء)

الطاف احمد اعظمی،

وحدت الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ (لاہور، دوست ایجوکیشنل، ۲۰۰۳ء)

ابن حجر

الذموجوز فی.....؟ (لاہور، ادارہ مطبوعات مجلۃ المدعو، ۱۹۹۸ء)

احمد شہید شاہ،

معقات، مترجم: سید مناظر احسن گیلانی (لاہور، ادارہ اسلامیات، بن غدار)

تراب الحق، شاہ،

تصوف و طریقت (لاہور، نوائے پبلشرز، ۲۰۰۳ء)

خلیق احمد نظامی،

تاریخ مشائخ چشت (لاہور، عشاقی بک کارفرم، بنیاد)

نور حسین شاہ،

عمدۃ السلوک (کراچی، نواز اراکیشی، ۲۰۰۳ء)

شمس الدین عظمیٰ،

احسان و تصوف (ملتان، شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین ذکر پالیٹورسٹی، ۲۰۰۳ء)

شہاب الدین سہروردی،

عوارف العارف، مترجم: شمس بریلوی (لاہور، پروگریسو بکس، ۱۹۹۸ء)

عبدالہادی ندوی،

تجدید تصوف و سلوک (لاہور، المکتبہ الاشرفیہ، بنیاد)

عبدالحق شاہ،

اشعار الاشبہ، مترجم: محمد طہیر رضا قادری (لاہور، شمیم پراؤز، بنیاد)

قعارف فقہ تصوف، مترجم: محمد عبدالعظیم شرف قادری (لاہور، المستاز، پبلی کیشنز، ۱۹۹۹ء)

عبدالرحمن کیلانی،

شریعت و طریقت (لاہور، مکتبہ السلام، ۲۰۰۱ء)

عبدالرشید ڈاکٹر،

اسلامی تصوف اور صوفیائے سرحد (اسلام آباد، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۸۸ء)

عبدالقادر جیلانی، شیخ،

لیلیۃ الطالبین، مترجم: شمس بریلوی (لاہور، پروگریسو بکس، بنیاد)

فتوح الغیب، مترجم: سید محمد قاروقی القادری (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۳ء)

عبدالکریم بن ابراہیم، سید،

انسان کامل (کراچی، نفیس اکیڈمی، ۱۹۸۰ء)

عبداللہ انصاری،

صمد میدان، محترم: حافظ محمد افضل فقیر (لاہور، تصوف کا آؤٹ لیٹن، ۱۹۹۶ء)

عبدالماجد دریا بادی،

تصوف اسلام (لاہور، تصوف کا آؤٹ لیٹن، ۲۰۰۰ء)

عبدالکریم تقی،

الرسالۃ الغنیہ، محترم: سید محمد حسن (اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۸۳ء)

عبداللہ نراقی،

تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ (لاہور، ادارہ کبریا، ۲۰۰۰ء)

علی بن عثمان، سید، حضرت،

کشف الکجب، محترم: محمد الطاف نیرودی (لاہور، کارواں پریس، ۱۹۹۲ء)

نورانی، امام،

امیاء العلوم، جلد ۴، محترم: (لاہور، مکتبہ معانی، بنی غارو)

المصنف، محترم: محمد حنیف ندوی (لاہور، علم و عرفان پبلشرز، ۱۹۹۹ء)

نظام کورون، ڈاکٹر،

مطالعہ تصوف قرآن و سنت کی روشنی میں (لاہور، دوست ایسوسی ایٹس، ۲۰۰۰ء)

لطیف اللہ، پروفیسر،

تصوف اور سزیت (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۶ء)

محمد اوریس،

مضامین تصوف (لاہور، دوست ایسوسی ایٹس، ۲۰۰۳ء)

محمد ذوقی، سید،

سر دلبران (کراچی، لکھنؤ ڈوٹیک، ۱۳۳۲ھ)

محمد ریاض قادری،

شرح خصوص الکلم (لاہور، علم و عرفان پبلشرز، ۲۰۰۶ء)

محمد طاہر قادری،

حلیہ تصوف (لاہور، منہاج القرآن پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء)

محمد عباد اذختر،

علم تصوف (لاہور، تخلیقات، ۲۰۰۳ء)

محمد عبدالرحمن جامی،

نکات الانس، مترجم: سید احمد علی چشتی (حشاقی بیک کارنر، بن غارو)

لوانج، مترجم: سید فیض الحسن فیضی (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹ء)

میر علی شاہ، سید،

حقیق الحق فی کلمت الحق، مترجم: عبدالرحمن فیض احمد (لاہور، پرچک پرچھو، ۲۰۰۳ء)

مختصرات صریح صریح: فیض احمد فیضی (لاہور، پاکستان انٹرنیشنل پرنٹرز، ۱۹۸۶ء)

نیش دا کیرا ہادی،

مسائل تصوف (لاہور، یک ہوم، ۲۰۰۳ء)

واحد بخش سیال،

روحانیہ اسلام (لاہور، الفضل، ۲۰۰۳ء)

مشاہد الحق (لاہور، الفضل، ۱۹۹۵ء)

ولی الدین، میرزا اکبر،

قرآن اور تصوف (کراچی، نئی بک پرائنٹ، بن غارو)

ولی اللہ شاہ،

فیض اللہ الہ اللہ (لاہور، مکتبہ رحمانیہ، بن غارو)

القول الجلیل، مترجم: پرویز محمد سرور (لاہور، سندھ ساگر اکیڈمی، ۲۰۰۳ء)

بعثات تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفہ، تاریخ، مترجم: پرویز محمد سرور (لاہور، سندھ ساگر اکیڈمی، ۲۰۰۳ء)

کتوب ربانی، مترجم: محمد خلیف ندوی (لاہور، ادارہ تہذیب اسلام، ۱۹۶۵ء)

لغات، مترجم: بی بی محمد حسن (لاہور، ادارہ تہذیب اسلام، ۱۹۷۳ء)

یوسف سلیم چشتی، پرویز محمد سرور،

تاریخ تصوف (لاہور، دار الکتاب، بن غارو)

اسلامی تصوف میں غیر اسلامی نظریات کی آمیزش (لاہور، دوست اینڈ بی اش، ۱۹۹۸ء)

English

Affifi, A.E.,

Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibadul Arabi, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1964.

Arberry, A.J.,

Sufism, Lahore, Suhail Academy, 1998.

Hassain Nasr, Syeed,

Three Muslim Sages, Lahore, Suhail Academy, 1999.

Muhammad Abdul Haq Ansari, Dr.

Sufism and Sharia, Leicester, Islamic Foundation, 1986

Nicholson, R.A.,

The Idea of Personality in Sufism, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1964.

Zuhur-ud-din Ahmed, M.M.,

An Examination of the Mystic Tendencies in Islam in the light of Quran and Traditions, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1968.

قرآن مجید / تفاسیر / کتب احادیث

قرآن مجید

تفاسیر

آزاد، ابو الکلام، مولانا،

ترجمان القرآن، جلد اول تا سوم (لاہور، اسلامی اکیڈمی، ۲۰۰۱ء)

شیر احمد عثمانی، مولانا،

تفسیر عثمانی، جلد اول۔ دوم (لاہور، مکتبہ رحمانیہ بن غرارہ)

علامہ الدین الحق، کثیر،

تفسیر ابن کثیر، جلد اول تا چہم (لاہور، مطبعہ کتب البنی، ۲۰۰۳ء)

مرفوع، مفتی، مولانا،

سارف القرآن، جلد اول تا ششم (کراچی، ادارۃ المعارف، ۲۰۰۶ء)

محمد کرم شاہ، الانزہری، سید،

ضیاء القرآن، جلد اول تا پنجم (لاہور، ضیاء القرآن پبلی کیشنز ۱۳۰۲ھ)

مودودی، ابو الاعلیٰ، سید،

تفسیر القرآن، جلد اول تا ہشتم (لاہور، ادارہ ترجمان القرآن ۲۰۰۰ء)

کتاب احادیث

احمد بن حنیبل، الشافعی، ابو عبد الرحمن،

سنن شافعی، جلد اول تا سوم (لاہور، مکتبہ اعظم، بن غدار)

طبرانی، ابن احمد، جتائی، ابو داؤد،

سنن ابوداؤد، جلد اول تا سوم، مترجم: مولانا خورشید حسن قادری (لاہور، مکتبہ اعظم، بن غدار)

محمد بن اسماعیل بخاری، ابو عبد اللہ،

صحیح بخاری، جلد اول تا سوم، مترجم مولانا محمد داؤد راز (لاہور، مکتبہ قدوسیہ، ۲۰۰۳ء)

محمد بن یحییٰ ترمذی،

جامع ترمذی، جلد اول تا سوم (کراچی، دارالاشاعت، بن غدار)

محمد بن یحییٰ ابن خثعم، ابن خثعم، ابو عبد اللہ،

سنن ابن خثعم، جلد اول تا سوم (لاہور، مکتبہ اعظم)

مسلم بن الحجاج، ابن مسلم، ابو الحسین،

صحیح مسلم، جلد اول تا سوم، مترجم مولانا عزیز الرحمن (لاہور، مکتبہ رحمانیہ، بن غدار)

دالی الدین محمد بن عبد اللہ الخطیب، المعری،

مختارۃ المسابیح، جلد اول تا سوم، کراچی، دارالاشاعت، بن غدار

اسلامی عقائد پر کتب

ابن تیمیہ،

مسئلہ خیر و شر، مترجم: عطا اللہ ساجد (لاہور، نواد اسلام، انڈیا، ۱۹۹۹ء)

ابن قدامہ المقدسی،

لحدائق العقاد، مترجم: عبداللہ ناصر الرحمانی (کراچی، مکتبہ عبداللہ بن سلام ترجمہ کتب الاسلام، بن غدار) (ابوالکلام آزاد،

عہدہ کی ہستی، مترجم: محمد رفیع چودھری (لاہور، مکتبہ قرآنیات، ۱۹۹۵ء) (ابوبکر جابر الجعفی،

مومن کے عقائد، مترجم: نصیر احمد غنی (لاہور، تنظیم المدعوۃ الی القرآن والدلیل، بن غدار) (برہان احمد قادری، ڈاکٹر،

حضرت مجدد القلوب ثانی کا نظریہ توحید (لاہور، علم و عرفان پبلشرز، ۱۹۹۹ء) (خورشید عالم کوہر قلم،

اللہ وحدہ (لاہور، ریاض برادرز، ۱۹۹۷ء) (سلطان باہو، حضرت،

کلید التوحید (لاہور، شمع برادرز، ۱۹۸۹ء) (محمد اور نس کا نہ حلوی،

عقائد الاسلام (لاہور، مکتبہ عثمانیہ، بن غدار) (علم الکلام (لاہور، زم زم پبلشرز، ۲۰۰۳ء)

شعلی نعمانی،

علم الکلام اور الکلام (کراچی، نقیص اکیڈمی، ۱۹۷۹ء) (غلام مرتضیٰ، ملک، ڈاکٹر،

وجود باری تعالیٰ اور توحید (لاہور، ڈاکٹر مرتضیٰ انجم کیپٹل ڈسٹ، ۲۰۰۲ء) (محمد بن الصادق العظیمی،

توحید اسماء و صفات، مترجم: عبداللہ ناصر الرحمانی (لاہور، مکتبہ عبداللہ بن سلام ترجمہ کتب الاسلام، بن غدار) (محمد طاہر القادری،

حقیدہ، توحید اور حقیقت شرک (لاہور، منہاج القرآن پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء)

محمد غزالی مصری،

اسلامی عقیدہ، مترجم: مولانا عثمانیت اللہ سبحانی (لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۹۰ء)

محمد یحیٰ کبیر، ڈاکٹر،

وجود باری تعالیٰ (ڈیرہ اسماعیل خان، قوشاد پر عزیز، ۲۰۰۱ء)

موردولی، ابو الکلام، مسید،

قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں (لاہور، اسلامی پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء)

نصیر احمد صر، ڈاکٹر،

فلسفہ توحید (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۳ء)

فلسفے پر کتابیں

آس والڈ کیپ،

فلسفہ کیا ہے، مترجم: مرزا ہادی (کراچی، مٹنی بک پبلی کیشنز، ۲۰۰۲ء)

ابن حزم اندلسی،

المطل والاحمل، مترجم: مولانا عبد اللہ حمادی (حیدرآباد دکن، مطبعہ جامعہ عثمانیہ، ۱۹۴۱ء)

الکاشانی بیف،

بارکی فلسفہ، مترجم: انور احسن صدیقی (لاہور، پبلی کیشنز پینٹنگ ہاؤس، سن ہمارو)

انکار حسین، آغا،

کلیئرنگ (حیدرآباد دکن، نیس اکیڈمی، ۱۹۵۳ء)

اسولیدہ نجی مہاجر،

للسلہ ذہاب، مترجم: یاسر جماد (لاہور، بکشن ہاؤس، ۲۰۰۱ء)

امین احسن اصلائی،

فلسفے کے بنیادی مسائل - قرآن مجید کی روشنی میں (لاہور، قارئین فاؤنڈیشن، ۱۹۹۷ء)

ایڈوان، اے برٹ،

فلسفہ ذہاب، مترجم: نصیر احمد ڈار (لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء)

برکات احمد نوگی،

انتھن العرفان فی بحید الزمان، مترجم: محمود احمد برکاتی (لاہور، اقبال اکاڈمی، ۱۹۸۳ء)

برگساں، جہری،

تجلیاتی ارتقاء، مترجم: ڈاکٹر رحیم بخش، عبدالحمید اعظمی (اسلام آباد، مقتدرہ قوی زبان، ۱۹۹۹ء)

مقدمہ سید الطیغیات، مترجم: عبداللہ الہاری ندوی (حیدرآباد دکن، مطبعی جامعہ مدنیہ، ۱۹۳۹ء)

برہان احمد فاروقی،

اسلام اور فلسفہ، مرتب: شمس المجد (لاہور، تخلیقات، بن نمارہ)

بزم اقبال، مرچ،

کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)

خالد الماس،

انکار ایمانی (لاہور، دارالکبر، ۲۰۰۱ء)

درویش، سہیل،

تاریخ فلسفہ اسلام، مترجم: ڈاکٹر سید عابد حسین (لاہور، دارالکتاب، اسلام آباد، ۱۹۹۴ء)

ڈی او لیری،

فلسفہ اسلام، مترجم: احسان احمد (لاہور، یک ہوم، ۲۰۰۳ء)

ڈیکارٹ، رینی،

طریق اور تنقید، مترجم: عبداللہ الہاری ندوی (حیدرآباد دکن، جامعہ مدنیہ، ۱۹۴۲ء)

راخس، ڈی۔ ایس،

مقدمہ فلسفہ حاضر، مترجم: ڈاکٹر سید ولی الدین (لاہور، سبک میل پبلیکیشنز، ۱۹۹۵ء)

شعلی نعمانی،

انطوائی (لاہور، اسلامی کتب خانہ، بن نمارہ)

عبداسلام ندوی،

نکھائے اسلام، حصہ اول۔ دوم (لاہور، بخشش پبلیکیشنز، ۱۹۸۹ء)

علی عباس چلا پوری،

روایات فلسفہ (جہلم، خرداد فروز، ۱۹۹۵ء)

تاریخ کانیا سوڈ (جہلم، خرداد فروز، ۱۹۸۷ء)

غزالی، امام،

مقامہ الفلاسفہ مترجمہ: محمد حنیف ندوی (لاہور، ادارہ کاغذات اسلامیہ، ۱۹۷۳ء)

جہانۃ الفلاسفہ مترجمہ: محمد حنیف ندوی (لاہور، ادارہ کاغذات اسلامیہ، ۱۹۷۳ء)

غلام جیلانی برقی،

فلسفیان اسلام (لاہور، شیخ غلام علی لایٹ سنز، سندھ نگر)

غلام صادقی، خروید،

فلسفہ جدید کے خدوخال (لاہور، نگارشات، ۱۹۹۹ء)

غیر الاسلام، قاضی،

تاریخ فلسفہ، مطرب، حصہ اول (لاہور، پبلیشنگ کمپنیاؤں، ۲۰۰۲ء)

فلسفے کے بنیادی مسائل (لاہور، پبلیشنگ کمپنیاؤں، ۱۹۹۳ء)

فلسفے کے جدید نظریات (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۸ء)

کائنات، اعوانی،

تعمید عقل محض، مترجمہ: ڈاکٹر عابد حسین (دہلی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۶۳ء)

کھیمٹ، سی۔ سی۔ سی۔ ویب،

تاریخ فلسفہ، مترجمہ: احسان احمد (کراچی، بیس، کینیڈا، ۱۹۸۶ء)

لعلی، جہ،

تاریخ فلاسفۃ الاسلام، مترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین (کراچی، بیس، کینیڈا، ۱۹۸۷ء)

مومن لال، اختر،

ہندوستانی فلسفہ (لاہور، نگارشات، ۲۰۰۳ء)

نصیر احمد ناصر،

تاریخ بحالہات، جلد اول - دوم (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۰ء)

سرگزشت فلسفہ، حصہ اول - دوم (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۱ء)

ضمیمہ ۱

تاریخ فلسفہ: نان (لاہور: طبعی ادب خان، ۱۹۹۸ء)

وہیہ فطرت، ڈاکٹر مرتب،

زمان و مکان (لاہور: سبک سلی ہیکلیفٹر، ۱۹۹۰ء)

ولیم جیمز،

نفسیات و ادراکات روحانی، مترجم: ظیفہ محمد نجیم (لاہور: مجلس زلی ادب، ۱۹۶۵ء)

ولیم ڈیجریج،

دراستان فلسفہ، مترجم: سمیعہ عابدی (لاہور: انکیشن پبلس، ۱۹۹۵ء)

English

Adams G.P,

Idealism and Modern Age (Yale University Press 1969.)

Ahmed Absar,

Concept of Self and Self-Identity (Lahore, Iqbal Academy Pakistan 1986.)

Ayer A.J,

Language, Truth and Logic (Dover Publication, 1946.)

Berlin I,

The Age of Enlightenment (New York, The New American Library, 1929.)

Binkley L,

Contemporary Ethical Theories (New York, Citadel Press 1967.)

Bradley F.H,

Appearance and Reality (Oxford, Clarendon Press, 1930.)

Carrin E.F,

What is Beauty (New York, Charles Scribners Sons, 1959.)

Copleston, Fredrick, S.J.,

A History of Philosophy, Five Volumes, Image Books (New York, A Division of Double day & Company, 1967.)

Cranston M,

Freedom:- A new Analysis (Longmans, 1953.)

Durant Will,

The Story of Philosophy (New York, the pocket Library, Simon & Schuster, 1964.)

The Pleasures of Philosophy (New York, Simon & Schuster, 1964.)

D'Angelo E.

The Problem of Freedom and Determinism. (University of Missouri Press, 1968.)

Fichte,

The Science of Knowledge, ed. and translated by Peter Heath and John Lachs (Cambridge University Press, London New York 1982.)

Fromt, S.L.,

Basic Teachings of the Great Philosophers (Philadelphia The Balckiston Company, 1945.)

Gammets Feler and Evans,

Fundamentals of Philosophy (New York, Prentice Hall Inc. 1962.)

Haldane J.S,

Materialism (London, Harper, 1932.)

Henn Bergson,

Creative Evolution trans by Arthur Mitchell (Macmillan and Co., Limited, St. Martin's Street, London 1928.)

Time and Free Will, Trans By F.L. Rogson (New York, Macmillan 1910.)

Matter and Memory trans. By Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer, (New York, The Macmillan Company 1932.)

Hick J,

Philosophy of Religion (London, Prentice Hall Inc., 1965.)

Hoernt. R.F.A,

Idealism (London, George H. Doran Co. 1934.)

Hunter Mead,

Types and Problems of Philosophy (New York, Holt, Rinehart and Winston, IIIrd Edition, 1962)

Joad, C.E.M.,

Guide to Modern Thought (London, Faber and Faber, 1948.)

Introduction to Modern Philosophy (Oxford, Clarendon Press, 1941.)

Lange F.A.,

History of Materialism (Oxford, Treubner & Co., 1974.)

Margill N. Frank, Ed.

Masterpieces of World Philosophy (London George Allen & Unwin Ltd.1956.)

Matson W.I.,

The Existence of God (Cornell University Press, 1965.)

McTaggart,

Some Dogmas of Religion (London, 1901.)

The Nature of Existence, 2 vols. Vol. 1, Cambridge, 1921; Vol. C.D. Broad, ed. (Cambridge, 1927.)

Studies in Hegelian Cosmology (Cambridge, 1901.)

Montague W.P.,

The Ways of Knowing (New York, Macmillan & Co., 1932.)

Muir Head J.H.,

The Use of Philosophy (Harvard University Press, 1929.)

Nietzsche,

Complete Works, with Index, 18 vols. Edited by Oscar Levy (London The Macmillan Company 1941.)

Beyond Good and Evil, Translated by Helen Zimmern (Edinburgh, T.N. Foulis 1911.)

Thus Spake Zarathustra, by Thomas Common (New York, Macmillan 1911.)

The Twilight of the Idols, translation by Anthony M. Ludovici (London: George Allen & Unwin Ltd. 1927.)

Patrick G.T.W.,

Introduction to Philosophy (London, George Allen and Unwin Ltd., 1968.

Pike N.(Ed.),

God and Evil Chicago (Prentice Hall Inc., 1964.)

Rashdall, H.,

The Theory of Good and Evil. 2 Volumes (Oxford University Press, 1940)

Reichenbach, H.:

Elements of Symbolic Logic (New York, The Macmillan & Co., 1931.)

Russell, Bertrand,

History of Western Philosophy (London, George Allen & Unwin, 1962.)

History of Western Philosophy (London, George Allen and Unwin Ltd., 1969.)

Our Knowledge of the External World (Oxford, Open Court Publishing Co., 1954.)

The Problems of Philosophy (London, Oxford University Press, 1949.)

Schopenhauer,

The World as Will and Idea, 3 Vols, translated by R.B. (Haldane Hillebrand and John Kemp. 1964.)

Essays on the Freedom of the Will. Translated by K. Kolenda (The Liberal Arts press, 1960.)

Sharif, M. M. Ed.,

A History of Muslim Philosophy, Two Volumes (West Germany, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.)

In Search of Truth (Lahore, Institute of Islamic Culture, 1966.)

Sheikh M. Saeed,

Studies in Muslim Philosophy (Lahore, Pakistan Philosophical Congress, 1962.)

Sinclair M.

A Defence of Idealism (New York, Macmillan & Co., 1943.)

Stace W.T.:

The Meaning of Beauty (The Cayme Press, 1929.)

Stace, W.T,

A Critical History of Greek Philosophy. Glasgow (Robert Maclehose & Co. Ltd. 1963.)

Stumpf, Samuel Enoch,

Philosophy, History and Problems (New York, McGraw-Hill Inc., 1971.)

Taylor A.E,

Elements of Metaphysics (London, Methuen & Co. Ltd.)

Thilly, Fran,

A History of Philosophy (Allahabad, Central Book Depot, 1958.)

Titus, Harlod H.,

Living Issues in Philosophy, 4th ed. (New York, American Book Co. 1964.)

Ethics for Today, 3rd ed. (New York, American Book Co. 1957.)

Titus H.H.,

Living Issues in Philosophy (New York, American Book Company, 1946.)

Wahl J.,

Pluralist Philosophies in England and America (London, The Open Court Company 1973.)

William James,

Pragmatism (A New Name for Some Old ways of Thinking), Popular Lectures on Philosophy by William James (London Longmans, Green, And Co. 1980.)

Essays in Radical Empiricism (New York Longmans, Green And Co. 1922.)

The Varieties of Religious Experience (London New American Library 1890.)

Wright, W.k.,

A History of Modern Philosophy (New York, Macmillan Co., 1963.)

عمومی کتب

اُردو

ابن جوزی،

تخصیص الخیر، مترجم: ابو محمد عبدالحق (لاہور، مکتبہ رحمانیہ، بن غدار)

ابراہیم بن علی ندوی،

تاریخ ادب و ازیلیت، سات حصے (کراچی، مجلس شریعت اسلام، بن غدار)

ابوالخیر ہمدانی،

فلسفہ توحیدی، جلد اول (کراچی، دارالادارۃ الاسلام، ۲۰۰۱ء)

ام کتاب میں اللہ کا تعارف (ملتان، مجلس نشر طبع، ۱۹۹۵ء)

احمد رفیق اختر، پروفیسر

بست و کشادہ اسلام آباد (اقدار طبع، چٹائی پبلشرز، ۲۰۰۲ء)

کشف زریار (لاہور، سبک میل پبلشرز، ۲۰۰۰ء)

ارشاد محمود،

تھوڑا خدا (لاہور، گورنمنٹ پبلشرز، ۱۹۹۷ء)

الطاف جاوید،

غیر سامی مذاہب کے بانی (لاہور، ایچ اوارہ اسلام، ۲۰۰۳ء)

برہان احمد فاروقی،

قرآن اور مسلمانوں کے زعم و مسائل (لاہور، ادارہ ثقافت اسلام، ۱۹۸۹ء)

منہاج القرآن (لاہور، ادارہ ثقافت اسلام، ۱۹۸۳ء)

پرویز،

من و بیخ و بال (لاہور، طلوع اسلام پریس، ۱۹۹۹ء)

شیخہ اللہ سعید،

خدا، مذہب اور جدید سائنس (لاہور، دارالکتاب، ۲۰۰۳ء)

ظفر اقبال خان،

مقام توحید کی جمعی تعبیر (جنگ، ادارہ اسلام، ۲۰۰۳ء)

فلسفہ توحید اور توحید علم کی جمعی تشکیل (جنگ، ادارہ اسلام، ۲۰۰۳ء)

فلسفہ توحید اور وحدت الوجود کا تحقیقی مطالعہ (جنگ، ادارہ اسلام، ۲۰۰۳ء)

عبدالرحمن ابن علقدون،

مقدمہ ابن علقدون (کراچی، انیس، ایکڑی، ۱۹۸۶ء)

عبدالرشید، ڈاکٹر،

ایمان و مذاہب کا تقابلی مطالعہ (کراچی، طاہر سنز، ۲۰۰۱ء)

علی عباس جالپوری،

طرہ جسے جالپوری (جہلم، خٹواہن، ۱۹۹۳ء)

عام نگری مطالعے (لاہور، تحلیقات، ۱۹۹۹ء)

غلام مرتضیٰ، ملک، ڈاکٹر

شاہ ولی اللہ کا فلسفہ باہرہ الطبیعیات (لاہور، ذریعہ تعلیمی ٹرسٹ، مکتبہ امداد)

کیرن آرم سترنگ،

خدا کی تاریخ، مترجم: نیا سرحد (لاہور، نگارشات، ۲۰۰۲ء)

حبیب اللہ آبادی،

اُردو ادب، شیخ محمد الدین ابن عربی (لاہور، نئے سنز، ۱۹۹۸ء)

حسن جہانگیری، ڈاکٹر

محمد الدین ابن عربی - خیانت و آثار، مترجم: احمد جاوید، کتب عم (لاہور، ادارہ ثقافت، اسلامیہ، ۱۹۹۹ء)

محمد حنیف ندوی، مولانا،

انکار ابن خلدون (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۵ء)

انکار غزالی (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۷ء)

عقلمند، سید حسین (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۰ء)

اساسیات اسلام (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۸ء)

محمد سرور، پروفیسر،

ارسطو، شاہ ولی اللہ (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۸ء)

عمر شفیق بلوچ،

شیخ اکبر محمد الدین ابن عربی (لاہور، مکتبہ شمال، ۲۰۰۶ء)

محمد ہارون اختر،

محمد الدین ابن عربی اور ان کے انکار (لاہور، تحلیقات، ۲۰۰۵ء)

محمد منظر الدین صدیقی،

اسلام اور مذاہب عالم (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۲ء)

منظور احمد، ڈاکٹر،

اسلام۔ چتر گہری مسائل (لاہور، ادارہ ثقافت اسلام، ۲۰۰۳ء)

نہا رتچہ رتی،

غدا ہے عالم کا نکالی سلاخ (لاہور، آوازِ شاعت گہری بندھارو)

غدا اور تصور غدا تاریخِ غدا ہے کی روشنی میں (آوازِ شاعت گہری بندھارو)

من وچ وال (لاہور، آوازِ شاعت گہری بندھارو)

وحید الدین خان،

گہری اسلامی (لاہور، ادارہ کیر، ۱۹۹۹ء)

اسلام اور عصر حاضر (لاہور، ادارہ کیر، ۲۰۰۳ء)

غدا ہے اور جدید (لاہور، ادارہ کیر، ۲۰۰۳ء)

عقلائے اسلام (لاہور، ادارہ کیر، ۲۰۰۳ء)

مضامین اسلام (لاہور، ادارہ کیر، ۱۹۹۹ء)

ہارون علی،

کائنات، نظریہ وقت اور تقدیر، مترجم: ارشد علی رازی (لاہور، ادارہ اسلامیات، ۲۰۰۲ء)

English

Abdul Hakim, Khalifa,

Metaphysics of Rumi (Lahore, Institute of Islamic Culture, 1967.)

Burhan Ahmed Farooqi, Dr,

Mujaddid's Conception of Tawhid (Lahore, Institute of Islamic Culture, 1964.)

Don Cupitt,

Taking Leave of God (Oxford, Clarendon Press, 1954.)

John Bowker,

The Religious Imagination and the sense of God (New York, Macmillan, 1972.)

John, Daili,

The Sense of the Presence of God (London, Collins, 1962.)

John Macquarrie,

Thinking about God (London, Kegan Paul & Co, 1982.)

Karen Armstrong,

A History of God (London, Mandarin, 1994.)

Keith Ward,

The Concept of God (New York, Macmillan & Co, 1949.)

رسائل

اُردو

اقبال، جلد ۳، شمارہ ۲، اکتوبر ۱۹۵۵ء

اقبال، جلد ۳، شمارہ ۲، اپریل ۱۹۸۳ء

اقبال، جلد ۳، شمارہ ۳، جولائی، اکتوبر ۲۰۰۲ء

اقبالیات، جلد ۳۳، شمارہ ۲، مارچ ۱۹۹۳ء

اقبالیات، جلد ۳، شمارہ ۲، جولائی ۲۰۰۶ء

اقبالیات، جلد ۳۳، شمارہ ۱، جنوری تا مارچ ۲۰۰۲ء

اقبالیات، جلد ۳۳، شمارہ ۳، جولائی تا ستمبر ۲۰۰۳ء

ادرااق، جلد ۳۳، شمارہ ۲، جنوری تا جون ۱۹۹۷ء

صحیفہ، اقبال نمبر، اکتوبر، دسمبر ۱۹۸۷ء

فنون، جلد ۲۸، شمارہ ۲، ۱۹۸۲ء

ماہ نو، اقبال نمبر، اپریل ۱۹۷۷ء

نقوش، اقبال نمبر شمارہ ۱۲۱، دسمبر ۱۹۷۷ء

نقوش، اقبال نمبر ۲، شمارہ ۱۲۳، دسمبر ۱۹۷۷ء

نقوش، قرآن نمبر، جلد دوم، شمارہ ۱۳۳، ۱۹۹۸ء

نقوش، قرآن نمبر، جلد سوم، شمارہ ۱۳۵، ۲۰۰۱ء

نقوش، قرآن نمبر، جلد چہارم، شمارہ ۱۳۶، ۲۰۰۱ء

نیرنگ خیال، اقبال نمبر ۱۹۳۲ء

English

Iqbal Review, Vol. 25 No. 1, April 1984.

Iqbal Review, Vol. 35 No. 3, October 1994.

Iqbal Review, Vol. 23 No. 3, October 1982.

انسائیکلو پیڈیا

اُردو

اسلامی شخصیات کا انسائیکلو پیڈیا
 دائرہ معارف اسلامیہ مختلف جلدیں
 شاہکار انسائیکلو پیڈیا
 فیروز سنز اُردو انسائیکلو پیڈیا

English

Encyclopaedia Britannica 16th Edition

Encyclopaedia of Religion & Ethics.

Pear's Encyclopaedia

The Encyclopaedia of Islam

لغات

اُردو

جامع اللغات
 علمی لغت
 قرعہ کتب آصفیہ
 فیروز اللغات
 کثافات اصطلاحات فلسفہ
 نور اللغات

English

A Dictionary of Philosophy

A Dictionary of Muslim Philosophy.

Chambers's Biographical Dictionary

Dictionary of Scientific Terms.

Qaumi English-Urdu Dictionary.

Webster's Dictionary of Name.

☆☆☆☆☆

Institute of Islamic Culture - An Introduction

The Institute of Islamic Culture was founded in 1950 with a view to presenting the ideology of Islam to the modern mind and bringing to Muslim youth a consciousness of their intellectual, cultural and spiritual heritage. Since the modern secular system of education started functioning in the Indo-Pakistan subcontinent and elsewhere in the Muslim world, it has brought about two notable consequences for Muslim youth. Firstly, a progressive decline in their self-consciousness as heirs to a great spiritual civilization with its own distinct intellectual and moral outlook, and secondly a growing scepticism and a questioning attitude towards the validity of religious truth. While a passive acceptance of prevalent beliefs, such as marked the era of our intellectual decline, has been naturally followed by a questioning spirit and is so far a welcome change introduced by the modern system of education. It also calls for proper guidance on the part of the intellectual leaders of Islam, because in the absence of healthy guidance the immature younger generation is likely to lose its way and stumble on subversive doctrines. It is one of the aims of the Institute of Islamic Culture to cater to the spirit of inquiry and questioning among the Muslim youth to make them fully conscious of their intellectual, cultural and moral heritage.

The modern scientific spirit does not accept ready made truths or proceed deductively from simple given propositions. It has brought a spirit of inductive inquiry. The result has been a clash with the religious mode of thought which takes certain propositions for granted and then proceeds deductively. To resolve this conflict between the scientific and the religious attitudes is another main objective of the Institute.

Again, the nature of human problems has changed completely since the birth of the present-day industrial civilization. People are not so much interested in the metaphysical foundation of religion or its doctrinal side now as in its attitude to social problems and the way to which it proposes to tackle them. It is one of the aims of the Institute of Islamic

Culture to demonstrate that the Islamic outlook and the fundamental principles of Islam are still capable of giving a lead in the solution of human problems. Thus the Institute has taken upon itself the task of giving a progressive, rational view of Islam to explain its attitude to current problems, and to show how the political, social and economic life of Muslims can be remodeled in accordance with the basic principles and abiding values of Islam, without injury to material prosperity and technical efficiency.

With this object the Institute has published, in both the Urdu and English languages, a number of books, pamphlets and treatises written by distinguished scholars explaining the fundamental truths of Islam and their application to modern social, economic, political and intellectual problems. The Institute has also published books on the cultural and religious history of Muslims. It has further published a compendium of the Holy Prophet's (pbuh) traditions, selected from the vast Hadith literature in such a way as to give an idea of the broad, liberal and tolerant teachings of the Prophet (pbuh). Besides, a few books have been published on the famous poets, mystics and thinkers of Islam like Rumi, Ghazali, Ibn Khaldun, Ibn Taimiyyah, Imam Abu Hanifah, Sayyid Ahmad Khan, Allama Shibli, Asaf Hussain Ali, and Maulana Muhammad Ali Jinnah. The Institute includes within its sphere of work translations from Arabic and Persian classics and also modern Arabic and Persian literature on Islam in so far as they bear on our social and intellectual problems. The Institute also publishes a religious and literary monthly magazine in Urdu, *Al-Ma'arif*, in which contemporary problems are discussed from the Islamic viewpoint.

The Institute has no political or sectarian associations and eschews all controversies in these spheres. It invites the co-operation of all Muslim and non-Muslim intellectuals who are interested in Islam and desire to work for the intellectual regeneration of Muslims from a broad non-sectarian viewpoint.